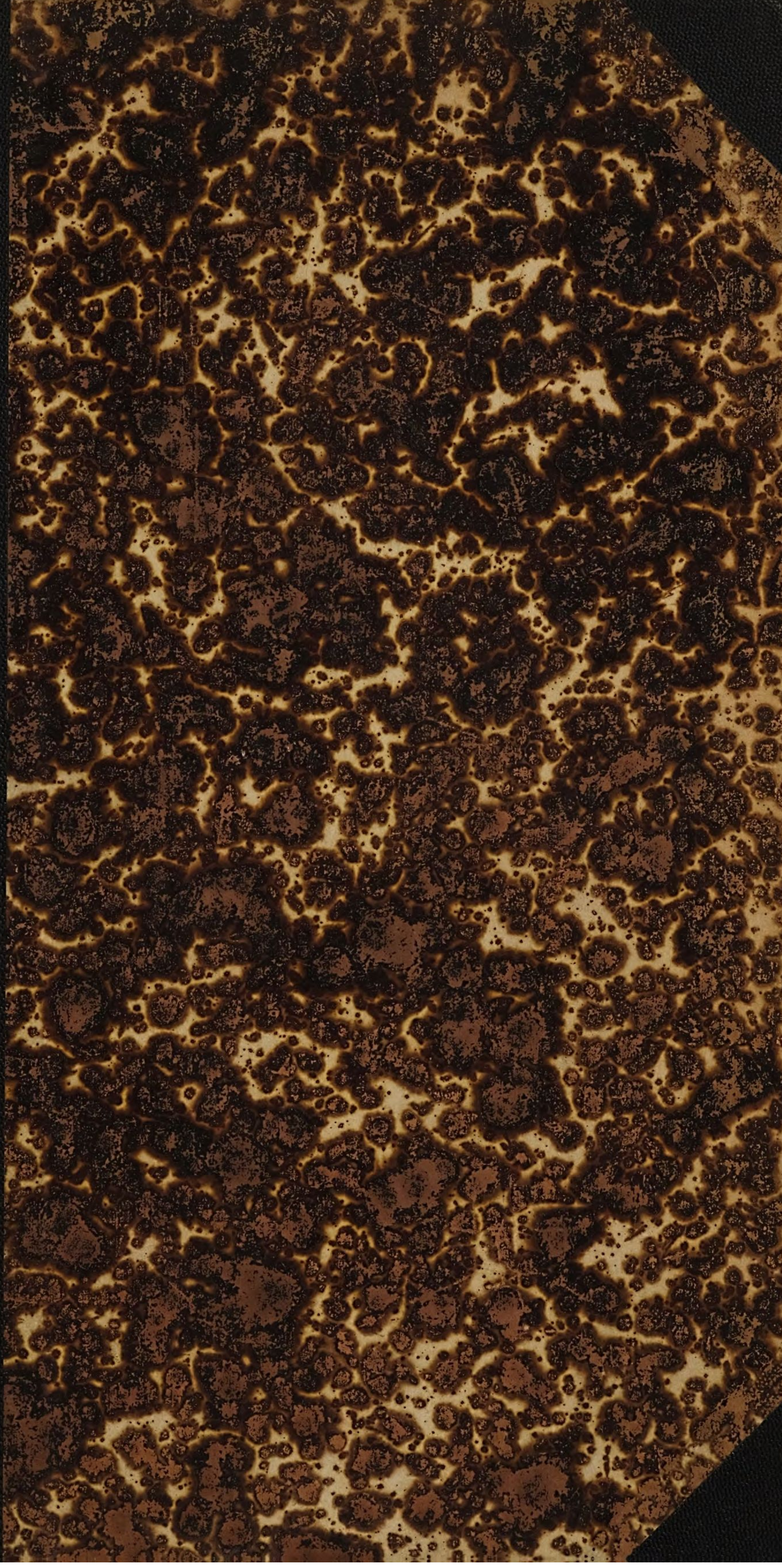


Exeg.
451.0c



Exeg.

45100

Haupt

ZUM

VERSTÄNDNIS DES APOSTOLATS

IM NEUEN TESTAMENT

VON

ERICH HAUPT

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER

1896

524e

Aus den
„Neudrucken deutscher Litteraturwerke
des
XVI. und XVII. Jahrhunderts“.

Flugschriften aus der Reformationszeit:

1. **Martin Luther**, An den christlichen Adel deutscher Nation (1520). M. —,60
 2. **Martin Luther**, Sendbrief an Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Warum des Papstes Bücher verbrannt seien (1520). M. —,60
 3. **Martin Luther**, Wider Hans Worst (1541). M. —,60
 4. **Burk. Waldis'** Streitgedichte gegen Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig (1542). M. —,60
 5. **Martin Luther**, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533). M. —,60
 6. **Ein schöner Dialogus** von M. Luther und der geschickten Botschaft aus der Hölle (1523). M. —,60
 7. **Bernhard Rotmann**, Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre. Eine Wiedertäuferschrift. (Münster 1534). M. 1,20
 8. u. 9. **Luther und Emser**, Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521. Herausgegeben von Ludwig Enders. M. 3,—
 10. **Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther**. Drei Flugschriften (1524. 1525). Herausgegeben von Ludwig Enders. M. —,60
-

Album Academiae Vitebergensis

ab a. Ch. 1502 usque ad annum 1602. Volumen secundum sub auspiciis bibliothecae universitatis Halensis ex autographo editum.

4. 1824. M. 24. In elegantem Einband M. 29.

C

ZUM

VERSTÄNDNIS DES APOSTOLATS

IM NEUEN TESTAMENT

VON

ERICH HAUPT

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER

1896



Vorwort.

Dafs ich die beiden Universitäts-Programme, welche den Inhalt der folgenden Bogen bilden, in Buchform erscheinen lasse, wolle man nicht als Unbescheidenheit deuten. Ich bin dazu durch die Erfahrung veranlafst, welche ich bei meinem Programm über die Abendmahlsworte gemacht habe: fort-dauernde Nachfragen nach demselben konnte ich zu meinem Bedauern nicht befriedigen.

Die These, auf welche die gegenwärtige Arbeit hinausläuft, dafs der Apostolat nicht Amt, sondern Charisma gewesen sei, ist nicht neu. Einerseits Harnack, andererseits Sohm haben sie vertreten. Meine Ausführungen in dem betreffenden Abschnitt sind nur der ausführliche Beweis des Sohmschen Satzes, dafs es im apostolischen Zeitalter überhaupt keine Ämter gegeben hat, für diesen einzelnen Punkt. Das Neue meiner Arbeit liegt teils in dem durchgeführten Nachweis, dafs alles, was das N. T. über die Apostel sagt, erst von diesem Gesichtspunkt aus verständlich wird, teils in einer Reihe von exegetischen Resultaten, die ich bei dieser Gelegenheit der Beurteilung unterbreite.

Auch bei dieser Gelegenheit werde ich einen schweren Stand haben. Von der einen Seite wird die scharfe Abweisung des Begriffes Amt Kopfschütteln erregen. Von der anderen wird man es auch diesmal nur aus dogmatischer Voreingenommenheit sich erklären können, dafs sich die Geschichtlichkeit der historischen Bücher des N. T. mir grade in solchen Punkten bewährt hat, die sonst sehr allgemein beanstandet werden. Aber die innere Freiheit der theologischen Forschung erprobt sich doch nicht allein daran, dafs man die Überlieferung, wo Gründe dazu vorhanden sind, verwirft, sondern ebenso daran,

daß man sie, wo dazu Gründe vorliegen, anerkennt, auch im Gegensatz gegen weitverbreitete Ansichten. Und mit Gründen bin ich mir bewußt überall gearbeitet zu haben. Wenn ein Gesichtspunkt gefunden ist, aus dem alle Einzelheiten sich gleichmäÙig erklären, so erhärtet sich daran wechselseitig die Richtigkeit jenes zu Grunde gelegten Gesichtspunktes und die Geschichtlichkeit der einzelnen Aussagen.

Damit ist freilich die objektive Richtigkeit aller Resultate nicht gewährleistet. Niemand kann über seinen eignen Schatten springen. Jeder Einzelne kann zu dem großen Bau der Wissenschaft nur etliche Bausteine beibringen, und die Schranken seiner Eigenart haften auch denen noch an. Daß diese Schranken bei mir sehr eng gezogen sind, weiß ich am besten. Was an Irrtum und Einseitigkeit an meiner Arbeit ist, wird Anderer Arbeit herausstellen. Sollte aber der Widerspruch statt in der Form wirklichen Eingehens auf meine Positionen, wie mir das unlängst begegnet ist, von oben herab in der Form leidenschaftlicher und gereizter Mißachtung auftreten, so würde ich das freilich bedauern, aber nicht um der Sache und nicht um meiner Person willen. Nicht um der Sache willen: denn ist etwas Wahres an meinen Aufstellungen, wird das Feuer eines solchen Halsgerichts am wenigsten vermögen es zu töten. Und nicht um meiner Person willen: denn ich werde auch daran viel „lernen“ können, nämlich immer mehr mich meinerseits vor solchem Verfahren zu hüten, immer mehr zu streben, auch wissenschaftlichen Gegnern gerecht zu werden, immer mehr in der Verhandlung mit ihnen diejenige achtungsvolle Freundlichkeit zu bewähren, auf welche jeder Anspruch hat, der mit voller Hingebung nach dem Maß seiner Kraft an der gemeinsamen Aufgabe arbeitet, — auch dann Anspruch hat, wenn seine Wege oder Resultate dem Anderen verfehlt zu sein scheinen.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1

Erster Abschnitt: Die Zwölf.

1. Die Geschichtlichkeit der Zwölfzahl	4
2. Die Bedeutung eines engeren Jüngerkreises	10
3. Die Erziehung der Zwölf zu tieferem Verständnis des Reiches Gottes	14
4. Die Erziehung der Zwölf zu selbständiger Arbeit im Reiche Gottes	29
5. Keine Beauftragung der Zwölf mit der Mission während der Erdentage Jesu	31
6. Das Missionsprogramm des Auferstandenen und die Zwölf . . .	37
7. Keine Übertragung der Kirchenleitung an die Zwölf	51
8. Das Johannes-Evangelium und die Zwölf	53
9. Die Apostelgeschichte und die Zwölf	58

Zweiter Abschnitt: Paulus.

1. Der Inhalt seines Berufsbewusstseins im allgemeinen	63
2. Der Ursprung „seines“ Evangeliums	67
3. Der Ursprung seines Berufsbewusstseins	79
4. Paulus und die Zwölf	83
5. Paulus und seine Gemeinden	98

Dritter Abschnitt: Der Name Apostel.

1. Der Ursprung der Bezeichnung	106
2. Die Erweiterung des Begriffs	110
3. Der Apostolat nicht Amt sondern Charisma	116
4. Der Apostolat Charisma der Kirchengründung	135
5. Die Erprobung des Resultats	143

Index

1		1
2		2
3		3
4		4
5		5
6		6
7		7
8		8
9		9
10		10
11		11
12		12
13		13
14		14
15		15
16		16
17		17
18		18
19		19
20		20
21		21
22		22
23		23
24		24
25		25
26		26
27		27
28		28
29		29
30		30
31		31
32		32
33		33
34		34
35		35
36		36
37		37
38		38
39		39
40		40
41		41
42		42
43		43
44		44
45		45
46		46
47		47
48		48
49		49
50		50
51		51
52		52
53		53
54		54
55		55
56		56
57		57
58		58
59		59
60		60
61		61
62		62
63		63
64		64
65		65
66		66
67		67
68		68
69		69
70		70
71		71
72		72
73		73
74		74
75		75
76		76
77		77
78		78
79		79
80		80
81		81
82		82
83		83
84		84
85		85
86		86
87		87
88		88
89		89
90		90
91		91
92		92
93		93
94		94
95		95
96		96
97		97
98		98
99		99
100		100

Die Frage nach Ursprung und Begriff des Apostolats gehört gegenwärtig zu den verwickeltsten und schwierigsten der neutestamentlichen Wissenschaft. Durch die Jahrhunderte der christlichen Kirche war man darin einig gewesen, daß der Apostolat ein von Christo unmittelbar ganz bestimmten Personen übertragenes Amt gewesen sei, welches dieselben mit einer einzigartigen Auktorität und Würde bekleidet habe. Diese Auktorität war der evangelischen Kirche eine noch grössere als der römischen. Beide Kirchen sahen in den Aposteln die Träger der Regierungsgewalt und der Lehrauktorität, doch so, daß der römischen der Nachdruck mehr auf jene, der evangelischen auf diese Seite fiel. Aber nach römischer Anschauung haben die Apostel ihre Auktorität den Bischöfen als ihren Nachfolgern hinterlassen: diese haben wenigstens in ihrer Gesamtheit, bez. in ihrem Haupte, an der Infallibilität der Apostel Anteil. Dies leugnet der Protestantismus: er kennt keine unfehlbare Kirche, und daher ist ihm die Stellung der Apostel eine noch viel einzigartigere, der Abstand zwischen ihnen und allen übrigen Dienern der Kirche ein viel grösserer. Sie sind die einzige Auktorität in der Kirche, die letzte Norm, woran alles Leben der Kirche, in erster Linie ihre Lehre, sich messen lassen muß. Aber für beide Kirchen ist das Fundament ihrer Anschauung von den Aposteln deren persönliche Berufung durch Christus, welche sie vor allen anderen auszeichnet und ihre Infallibilität verbürgt. Diese ist es, worauf es schliesslich ankommt. Sie ist ein dogmatisches Postulat: ohne sie würde es keinen festen Grund für die Kirche geben. Waren sie nicht infallibel, so konnten sie ihre Infallibilität nicht auf die Bischöfe übertragen, wie es die römische Kirche verlangt; so giebt es kein infallibles Gotteswort, wie es die evangelische voraussetzt.

Diese Infallibilität wurde nun an die direkte Berufung durch Christus angeknüpft.

Aber grade diese Voraussetzung der Begründung eines solchen einzigartigen Amtes durch Christus und seine Übertragung an einen ganz bestimmten, abgegrenzten Kreis ist neuerdings bestritten. Die Veranlassung gaben einzelne geschichtliche Thatsachen. J. B. Lightfoot (Gal. 9. 92—101) wies darauf hin, daß es auch im Judentum „Apostel“ gegeben habe, und es entstand die Frage, ob nicht da die Wurzel des christlichen Ausdrucks zu suchen sei. Das wäre zunächst von geringer sachlicher Bedeutung. Aber wenn man nun aus der Didache erfuhr, daß es noch im zweiten Jahrhundert „Apostel“ gegeben hat, und dazu nahm, daß schon im N.T. der Name auf andere als die Zwölf und Paulus übertragen wird, so fragte es sich, ob nicht dieser weitere Gebrauch der ursprüngliche gewesen sei, und dann schien der Name nicht auf ein von Christus bestimmten Personen übertragenes Amt zu gehen, sondern, in Analogie mit dem allgemeinen Sinn desselben bei den Juden, überhaupt jeden Wanderprediger zu bezeichnen. Darauf stellte denn Seufert „Ursprung und Bedeutung des Apostolats“ die Sache so dar, daß Jesus überhaupt nicht einen Kreis von Zwölfen erwählt habe, sondern dieser sei eine spätere judaistische Erfindung. Die ursprüngliche allgemeine Bedeutung des Wortes Apostel habe erst infolge des Streites um das Apostelrecht des Paulus eine Beschränkung erfahren: seine Gegner hätten ihm den Apostelnamen verweigert, er ihn im Gegenteil in genau demselben Sinne wie die nächsten Jünger Jesu beansprucht; beides habe dazu beigetragen, die Auktorität der Urapostel zu heben. Für Seufert wird die verschiedene Anwendung des Apostelnamens gradezu zu einem Merkzeichen für die verschiedenen Richtungen in der Kirche: der judaistische Ebjonitismus wie das Werden der altkatholischen Kirche prägen sich darin aus.

Eine Auseinandersetzung mit diesen Aufstellungen hat aus doppeltem Grunde ihre großen Schwierigkeiten. Einerseits stehen sie in integrierendem Zusammenhang mit der kritischen Stellung zu den neutestamentlichen Schriften, namentlich der Apostelgeschichte und den Evangelien, sodann mit der Ge-

samtanschauung von dem apostolischen Zeitalter. Wer diese nicht teilt, hat, da doch bei dieser Einzelfrage nicht die Gesamtanschauung begründet oder entgründet werden kann, es schwer den Gegner zu überzeugen. Andererseits liegen die eigentlichen Schwierigkeiten in den paulinischen Briefen mit ihrem nicht einheitlichen Sprachgebrauch bezüglich des Wortes Apostel. Welche Merkmale Paulus als konstitutiv für den Begriff angesehen hat, ist sehr schwer festzustellen, da teils seine Worte exegetisch mehrdeutig sind, teils uns die nötigen geschichtlichen Anhaltspunkte zum genauen Verständnis seiner Worte fehlen, so daß man leicht ins Bereich der Hypothesen gerät. Unter diesen Umständen möchte ich den Versuch machen, zunächst von dem Wort Apostel ganz abzusehen. Vielmehr soll zuvörderst sachlich untersucht werden, ob die uns überlieferten Worte Jesu auf die Stiftung eines eigenartigen Amtes und seine Übertragung an einen bestimmten Kreis führen, und — was die Ergänzung dazu ist — wie sich zu dem Resultat dieser Untersuchung das verhält, was wir von der späteren Wirksamkeit seiner nächsten Jünger wissen. Sodann soll ebenso untersucht werden, worin Paulus die Eigenart seines Berufes gesehen hat. Vielleicht daß aus diesen beiden Untersuchungen sich dann schliesslich Resultate über die Anwendung des Wortes Apostel und den Begriff des Apostolats ergeben werden.

Erster Abschnitt.

Die Zwölf.

1. Dafs Jesus eine Anzahl von Jüngern als ständige Begleiter um sich gehabt hat, ist unzweifelhaft. Nicht aber, ob die Zwölfzahl derselben historisch ist. Sie erscheint mir aber durchaus glaubwürdig. Zwar das Wort Mt. 19. 28 καθίσουσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους ist keinesfalls entscheidend, da grade die Zwölfzahl der Throne in der Lc.-Parallele 22. 30 fehlt, also von Mt. eingefügt sein kann. Von mehr Gewicht ist das unbezweifelbar echte Wort Mt. 26. 53 von den zwölf Legionen Engeln, um welche er seinen Vater bitten könne. Denn ich wüßte nicht, wie man die Zwölfzahl hier anders erklären kann als aus der Analogie mit den zwölf Jüngern. Doch auch davon wollen wir absehen: der Evangelist könnte ja, so unwahrscheinlich das auch ist, hier die Zwölfzahl eingefügt haben. Ich sehe auch von der Apgesch. aus diesem Grunde ab. Aber entscheidend ist Paulus. 1. Kor. 15. 5 erwähnt er die δώδεκα in der Zeit nach der Auferstehung Christi, wo doch faktisch gar nicht zwölf, sondern nur elf Jünger vorhanden waren. Das zeigt, dafs ihm die Zwölfzahl ein feststehender term. techn. ist. Die Lesart von D F G Syr^{sch} καὶ μετὰ ταῦτα τοῖς ἑνδεκά ist offenbar ein Versuch die geschichtliche Ungenauigkeit zu beseitigen. Diese Differenz der Lesart so wenig wie der Umstand, dafs er sonst an keiner Stelle die Zwölf erwähnt, giebt ein Recht mit Holsten (Ev. des Paul. 1. 1. 413) die Worte als nicht ursprünglich zu betrachten.

Es müßten also starke Gründe sein, welche gegen die einhellige Voraussetzung des N. T., dafs es eine Zwölfzahl näherer Jünger Jesu gegeben habe, aufkommen könnten. Man

macht die Verschiedenheit der Apostelverzeichnisse geltend. Da kann nun zunächst die verschiedene Anordnung der Namen in keinem Falle als Beweis der Unsicherheit der Tradition verwendet werden. Denn sie findet sich auch bei denjenigen Jüngern, die ohne allen Zweifel zur nächsten Umgebung Jesu gehört haben. Während Markus 3. 16. 17 Petrus, Jakobus, Johannes zusammenordnet und den Andreas, des Petrus Bruder, V. 18 an die vierte Stelle setzt, und Lukas Act. 1. 13 dieselbe Ordnung innehält, stellen Mt. 10. 2 und Lc. 6. 14 die Brüderpaare zusammen, so daß Andreas an der zweiten Stelle steht. Wenn also selbst bei diesen bekanntesten Jüngern keine Einheitlichkeit der Anordnung vorhanden ist, so darf man gewiß aus der verschiedenen Ordnung der übrigen keinerlei Konsequenzen ziehen. Eher kann man sich darauf berufen, daß bei Mc., Mt. der Name Thaddäus steht, dagegen Judas Jakobi fehlt, während bei Lc. das Umgekehrte der Fall ist. Hier zeige sich, daß ursprünglich gar nicht zwölf Namen überliefert seien, sondern als man aus dogmatischen Gründen die Zwölfzahl postuliert habe, der Eine diesen, der Andre jenen Namen zur Ergänzung eingefügt habe. Aber der Beweis ist durchaus nicht bindend. Zunächst ist doch bei der appellativen Natur des Namens Thaddäus (ܬܕܬܝ nach Resch Paralleltex. zu Lc. 827 im Aram. auch von der männlichen Brust, also Thaddäus gleich Lebbäus) die alte Annahme sehr möglich, daß damit dieselbe Person wie unter Judas Jakobi, bez. *Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσχαριώτης* Joh. 14. 22, gemeint ist. Aber auch wenn das nicht der Fall sein sollte, so wäre auch möglich, daß Thaddäus ein Apostel im weiteren Sinne gewesen wäre und daher von Markus und dann von Matthäus fälschlich zu den Zwölf gerechnet wäre. Gab es unstreitig außer den Zwölf eine Anzahl Jesu nahestehender Jünger (vgl. Act. 1. 21. 23), so kann sehr wohl einer von diesen versehentlich zu den Zwölf gerechnet und dafür einer der weniger bedeutenden fortgelassen sein. Jedesfalls ist die Verschiedenheit der Namen kein ausreichender Grund, um die Geschichtlichkeit der Zwölfzahl zu widerlegen.¹

1) Ein interessanter, scharfsinniger und gelehrter Versuch, die Schwierigkeiten in den Apostelverzeichnissen zu heben, ist wiederholt von Resch,

Ein anderer Punkt, der gegen die Geschichtlichkeit der Auswahl der Zwölf bedenklich machen soll, ist, daß die Evangelien über die Zeit der Auswahl nicht einstimmig sind. Während

zuletzt in seinen Paralleltexten zu Lukas 814 ff., unternommen. Er identifiziert den Judas Jakobi nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Thaddäus, sondern mit Thomas, und glaubt in Jakobus Alphäi den Zwillingsbruder des Judas Jakobi zu erkennen. Das Recht dazu findet er erstens in der That-
 sache, daß die syrische Kirche in der That sehr allgemein die Apostel Judas Jakobi und Thomas identifiziert hat (die Belegstellen bei ihm a. a. O.); zweitens darin, daß in den beiden Apostelverzeichnissen bei Epiphanius (Anakeph. 138 A und Endem. Chr. 4. 50 B) Thomas und Judas Jakobi nebeneinander stehen, dagegen Jakobus Alphäi ganz fehlt, woraus er mit Recht folgert, daß Epiph. den Jakobus Alphäi und Thomas für dieselbe Person gehalten habe. Wenn demnach einerseits in der syrischen Kirche Judas Jakobi, andererseits bei Epiph. Jakobus Alphäi den Namen Thomas habe, so ergebe sich, daß beide Zwillinge gewesen seien, deren jeder mit gleichem Recht Thomas, bez. Didymos, genannt werden konnte. Eine Bestätigung findet er in dem Worte eines alten Apostelverzeichnisses (Fabricius Cod. apsor. N. T.² 3. 571): *Θωμᾶς καὶ Ἰούδας δίδυμοι*. Indessen scheint mir diese Kombination, so bestechend sie auf den ersten Blick ist, geschichtlich unhaltbar. Zunächst bin ich gegen alle außserkanonischen Nachrichten über neutestamentliche Verhältnisse ausnehmend mißtrauisch. Bisher hat sich m. E. fast niemals beweisen lassen, daß solche geschichtlich zuverlässig sind. In unserem Falle handelt es sich um eine alte und verbreitete Kombination, die auf Grund nur der Evangelientexte entstanden ist, und deren Verbreitung noch lange kein Beweis ist, daß sie geschichtlich ist. Aber noch mehr: umgekehrt läßt sich beweisen, daß sie nicht geschichtlich sein kann. Dagegen entscheidet schon die Stellung der Namen in den Apostelverzeichnissen. Waren Judas Jakobi und Jakobus Alphäus Zwillinge, so war doch jedenfalls der letztere der ungleich bedeutendere. Man müßte also erwarten, daß der unbedeutendere Bruder hinter dem bedeutenderen genannt würde; in allen Evangelien steht aber Thomas, unter dem bei Mt. und Mc. Judas Jakobi gemeint sein soll, vor dem Alphäus-Sohn. Ferner würde man erwarten, daß die Zwillinge zu einem Paar verbunden wären; aber bei Mt. stehen die beiden Namen Thomas und Jakobus Alphäi gar nicht einmal nebeneinander; bei Mc., Lc. ist es allerdings der Fall, aber sie gehören verschiedenen Tetraden an, d. h. zwischen beiden ist ein Strich gezogen. Weiter aber ist die Meinung völlig unmöglich, daß die beiden voraussetzlichen Zwillinge umschichtig bald dieser, bald jener „Thomas“ genannt seien. Denn Namen sind da, um Personen voneinander zu unterscheiden. Sind also in demselben Kreise Zwillinge, so ist völlig undenkbar, daß sie beide mit demselben Namen „Zwilling“ ohne Beisatz an-
 geredet und gerufen wurden. Man konnte dem eigentlichen Namen den Beisatz „Zwilling“ hinzufügen — *Ἰάκωβος ὁ δίδυμος*; aber daß dieser Bei-

Mt. 10. 1 ff. den Kreis der Zwölf bei Gelegenheit ihrer Aussendung berufen werden läßt, stimmen Mc. und Lc. überein, daß die Berufung schon in frühere Zeit gehört. Aber auch

satz jemals den Rufnamen verdrängte, wie doch nach dem N. T. bei dem einen wenigstens, nach Resch sogar bei beiden Zwillingen geschehen ist, das ist unmöglich. Wenn im vierten Evangelium immer nur von „Thomas“ erzählt wird und es zwei solche in dem Kreise Jesu gab, wie in aller Welt sollte der Leser wissen, welcher von beiden gemeint war? Allerdings folgt grade aus Johannes (11. 16, 20. 24, 21. 2), daß Thomas nur Zuname des betr. Apostels war, denn das Wort wird verdolmetscht. Aber eben darum ist gewiß, daß der andere Zwillling nicht zu dem Jüngerkreise Jesu gehört hat und nicht ein Zweiter auch gar mit dem bloßen Wort „Zwillling“ genannt ist. Endlich ist auch noch ganz durchsichtig, wie die ganze Kombination von der Zwillingschaft des Jakobus und Judas entstanden ist. Seit ältester Zeit hat ja die Tendenz bestanden, gleichnamige Personen im N. T. zu identifizieren, z. B. die Brüder Jesu mit den gleichnamigen Aposteln. So übersetzte man auch den Ausdruck Judas Jakobi nicht, wie man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch muß, mit „Sohn eines Jakobus“, sondern mit „Bruder des Jakobus“ und dachte dabei an den Jakobus Alphäi, wie man dann auch weiter Alphäus mit Klopas identifizierte. War nun die Bruderschaft beider glücklich herausgebracht, so lag es nahe dieselbe in eine Zwillingsbruderschaft zu verwandeln und dadurch eine Schwierigkeit der Apostelverzeichnisse zu beseitigen. Denn wenn man die verschiedenen Verzeichnisse mechanisch vergleicht, erhält man dreizehn Apostel statt zwölf. Wenn man aber den Thomas eskamotierte, indem man ihn mit Judas Jakobi oder Jakobus Alphäi identifizierte, so war die Zwölfzahl hergestellt.

Ebensowenig kann ich mich für die Kombination erwärmen, die Resch a. a. O. wieder vertritt, daß Nathanael und Matthäus identisch seien. Im besten Falle würden die von Resch vorgebrachten Gründe diese Kombination nur möglich erscheinen lassen, beweisend aber ist weder ein einzelner von ihnen noch ihre Gesamtheit. Von dem „Zeugnis“ des Petrus-Evangeliums sehe ich ab (V. 60). Denn darüber dürfte man jetzt wohl einig sein, daß der geschichtliche Wert dieses Apokryphon unter dem Nullpunkt steht. Aber davon abgesehen wäre aus der genannten Stelle die Identifikation beider Männer noch gar nicht zu schließen. Pseudopetrus erwähnt außer sich seinen Bruder Johannes und den Levis Alphäi; dann bricht das Fragment ab. Im johanneischen Texte werden außer Simon Petrus nicht nur Nathanael, sondern auch die Zebedaiden und zwei andre Jünger erwähnt, nicht aber Andreas. Wenn Pseudopetrus den Namen des letzteren auf eigene Auktorität eingefügt hat, wer beweist, daß es bei Levis nicht ebenso ist, ohne daß er ihn mit Nathanael identifizieren wollte? Da wir ein Fragment vor uns haben, ist ja möglich, daß in dem uns nicht erhaltenen Teil der Name Nathanael gestanden hat. Ebensowenig stichhaltig ist der Beweis aus Papias (Eus. H. E. 3. 39. 4). Hier wolle Papias sicht-

bei ihnen ist eine Differenz. Lc. 6. 12 ff. erzählt die Auswahl im Zusammenhang mit der Feldpredigt, und zwar so, daß sie zur Einleitung derselben gehört. Denn die Auswahl wird nicht

lich die im johanneischen Evangelium redend eingeführten Apostel namhaft machen. Das scheint mir gar nicht „sichtlich“. Denn die Namen Jakobus und Matthäus werden im vierten Evangelium bekanntlich überhaupt nicht genannt. Wollte Papias die dort redend eingeführten Apostel nennen, so hätte er es jedenfalls auch unter den dort gebrauchten Namen gethan. Resch dagegen muß annehmen, daß nicht allein unter dem Namen Matthäus des Papias Nathanael versteckt sei, sondern auch der bei Papias genannte Jakobus derselbe Jünger sei, der sonst bei Johannes Thomas heiße, dagegen der bei Papias genannte Thomas derselbe, der sonst bei Johannes „Judas, nicht der Ischarioth“ heiße, den ja freilich die syrische Tradition für Thomas hält. Wie gekünstelt und unglaublich ist das alles! Was aber Resch von der Gleichheit des Charakters bei dem synoptischen Matthäus und johanneischen Nathanael sagt, verfängt schon darum nicht, weil selbst ein mit einem Mikroskop bewaffnetes Auge über den Charakter des Matthäus in der Synopse nichts feststellen kann. Welche Eintragungen müssen wir in den Kauf nehmen! In der Anrede als ἀληθῶς Ἰσραηλίτης soll ein Gegensatz gegen die übliche Verachtung der Zöllner, in dem ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν trotz der offenbaren Rückbeziehung auf Ps. 32. 2 ein solcher gegen die Habgier der Zöllner liegen. So bleibt als einziger Grund die gleiche Bedeutung der Namen Matthäus und Nathanael. Aber sie scheint mir eher gegen die Identifikation zu sprechen. Denn da für einen aramäisch redenden Juden der hebr. Name Nathanael verständlich war, so sieht man nicht ein, warum das Kind noch einen gleichbedeutenden aramäischen bekam, wenn überhaupt Matthäus von demselben Verbum abzuleiten ist. Wer den neueren allegorischen Ausdeutungen des Nathanael keinen Geschmack abgewinnen kann, dem liegt die althergebrachte Identifikation des Nathanael mit dem synoptischen an gleicher Stelle stehenden Patronymikon Bartholomäus immer noch am nächsten.

Endlich kann ich auch die fast allgemein — auch von B. Weiss und Holtzmann — festgehaltene Identifikation des Matthäus mit dem Zöllner Levis nicht für wahrscheinlich halten. Allerdings erzählt dieselbe Berufungsgeschichte, die Mc. 2. 13 ff. und Lc. 5. 27 ff. von einem Zöllner Levis berichtet wird, der erste Evangelist von dem Apostel Matthäus. Wenn nun aber Mc. und Lc. die Identität des Levis mit dem Matthäus in keinem Wort andeuten, weder bei dessen Berufung noch bei dem Apostelverzeichnis, wie sollten die Leser denn merken, daß unter Levis der bekannte Apostel gemeint sei? Warum geben die beiden Evangelisten ihm einen anderen Namen, als unter dem er nachher bei ihnen selbst auftritt? Vielmehr ist der nächstliegende Schluß, daß sie selbst von der Identität der beiden nichts gewußt haben. Hat aber Mc., der doch der Urgemeinde so nah stand, nichts davon gewußt, so ist die Identität äußerst unwahrscheinlich.

einmal in einem eigenen Hauptsatz berichtet, sondern in einem Partizipialsatz V. 13^b, welcher dem Hauptsatz *ἔσται ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* V. 17 untergeordnet ist. Mc. 3.13 dagegen erzählt die Berufung als ein eigenes Stück, das weder mit dem Vorigen noch mit dem Folgenden in näherem Zusammenhang steht. Dafs der Bericht des Mt. ungenau ist, liegt am Tage. Wären die Zwölf erst bei Gelegenheit ihrer Aussendung zu einem abgeschlossenen Kreise geworden, so wäre unerfindlich, warum Mc. und Lc. von dieser einfachen Thatsache abgewichen wären und beide Begebenheiten auseinandergerissen hätten. Dagegen erklärt sich der Bericht des Mt. sehr einfach aus dem Pragmatismus seines Werkes: die Aussendung giebt ihm den geeigneten Anlaß überhaupt von der Thatsache des engeren Kreises der Zwölf zu erzählen. Aber auch die Gelegenheit, bei der Lc. die Auswahl erzählt, dürfte nicht die richtige sein. Zunächst erklärt sich, dafs er sie grade an dieser Stelle bringt, sehr einfach: wenn er in seiner Quelle den Bericht fand, wie Jesus von den nächsten Jüngern umgeben für einen weiten, verschieden gearteten Kreis von Anhängern und Fremden jene Feldpredigt gehalten habe, so lag es nahe dabei die Entstehung jenes engeren, hier vorausgesetzten Jüngerkreises zu berichten, d. h. die Auswahl hier einzufügen. Dazu kommt, dafs sich nicht recht absehen läfst, in welchem Zusammenhang die Auswahl der Zwölf mit der Feldpredigt gestanden hat, d. h. welche Veranlassung Jesus grade damals hatte sie vorzunehmen. Das käme ja so heraus, als wenn er mit einem gewissen Pomp hätte auftreten wollen, — ein Gesichtspunkt, der natürlich ausgeschlossen ist. War der Kreis der Zwölf schon vorhanden, so

Dann bleiben nur zwei Möglichkeiten. Die eine wäre, dafs dieselbe Geschichte mit allen begleitenden Umständen, auch dem der Berufung folgenden Gastmahl und den dabei geführten Reden, sich genau in derselben Weise zweimal abgespielt hat, — und das ist doch äufserst unwahrscheinlich. Oder aber der erste Evangelist hat zwei ähnliche Geschichten konfundiert. Er wufste von der Berufung der Zöllnerapostels Matthäus; nun fand er in seiner Quelle die Berufung eines anderen Zöllners Levis und hielt irrtümlich beide für dieselbe Person. Ist dies der m. E. wahrscheinlichste Sachverhalt, so gehörte der Zöllner Levis zu dem weiteren Kreise der „Nachfolger“ Jesu, aus dem uns Act. 1.23 Joseph Justus und Matthias genannt werden, nicht aber zu dem engeren Kreise der Zwölf.

war nur natürlich, daß er auch bei Gelegenheit jener Rede Jesum umgab; war er aber noch nicht vorhanden, so gab die Rede keinen Anlaß, ihn zu konstituieren. So wird also der Bericht des Mc. als der richtigste anzusehen sein: Jesus hat bei einer uns nicht bekannten Gelegenheit in verhältnismäßig früher Zeit seines Wirkens den Kreis der Zwölf ausgesondert. Da Mc. die Gelegenheit nicht genauer angegeben hatte, haben die beiden anderen Synoptiker die Auswahl an einer Stelle gebracht, wo der Pragmatismus ihres Werkes ihnen eine günstige Gelegenheit bot. Somit ist diese Differenz in keiner Weise dazu angethan, die Thatsache der Auswahl durch Jesus fraglich zu machen. Im Gegenteil: da alle vier Evangelien — auch Johannes, vgl. 6.70 — dieselbe voraussetzen, muß sie als festes geschichtliches Gestein gelten.

2. Was aber jeden Zweifel an der Geschichtlichkeit eines abgeschlossenen engeren Kreises unmöglich macht, ist, daß sich noch nachweisen läßt, wie Jesus eines solchen notwendig für sein Werk bedurfte. Zwei Formen hatte das Lehren Jesu zunächst: die der Volksrede und die des privaten Gespräches mit Einzelnen. Beide aber genügten nicht, um eine Durchdringung mit dem gesamten Gedankengehalt des Gottesreiches hervorzubringen, einen Menschen zum selbständigen Gliede desselben zu machen. Freilich ist es das Charakteristische für die Lehre Jesu, daß er verstand jede beliebige Einzelheit unter das Licht der letzten großen Prinzipien des Gottesreiches zu stellen. Daher ist, recht verstanden, in jedem Worte Jesu das ganze Evangelium enthalten. Darum konnte jede Rede Jesu, jedes seelsorgerliche Gespräch, auch wenn es scheinbar sich auf einen ganz peripherischen Punkt bezog, der triebkräftige Ausgangspunkt für eine ewige Bewegung, für eine *μετάνοια* werden. Wie man einen Kreis konstruieren kann, wenn man nur den Mittelpunkt und einen einzigen Punkt der Peripherie hat, so konnte Jesus, wo er selbst, das lebendige Zentrum des Gottesreiches, einen einzelnen Punkt herausgriff, mit dessen Hilfe bestimmend auf das ganze Leben des Menschen einwirken, denn in diesen einen Punkt legte er seine Persönlichkeit hinein. Aber ein Anderes ist es einen starken Impuls erhalten und ein Anderes volles Verständnis für das Gottes-

reich besitzen. Letzteres setzte eine dauernde Unterstellung unter die Person Jesu, eine fortgesetzte Belehrung voraus. Wenn man bedenkt, welche innere Revolution die Lehre Jesu in sich schloß, wie trotz aller formellen Anlehnung an das Vorhandene es innerlich auf Schritt und Tritt ein Neues war, das er brachte, wie alles Weltliche in ein Überweltliches verwandelt wurde; wenn man bedenkt, wie schwer es selbst den nächsten Jüngern wurde Jesum zu verstehen, und wie sie bis zuletzt „Thoren und trägen Herzens“ blieben: so ist klar, wie wenig ein gelegentliches Hören Jesu zur Begründung seines Reiches genügen konnte. Dies um so weniger bei der eigenartigen Methode des Lehrens, die Jesus anwandte. Er hat nie einen systematisch gearteten Unterricht erteilt, sondern sein Lehren war wesentlich ein gelegentliches. Das ist bei der Form des Einzelgespräches, die wir uns als den extensiv und intensiv bedeutendsten Faktor seiner Wirksamkeit zu denken haben, selbstklar; aber auch bei den Volksreden hat er es nie auf systematische Vollständigkeit abgesehen, sondern stets über einzelne Punkte sich verbreitet, wie wir noch jetzt erkennen können, wenn wir das von Matthäus Zusammengestellte in seine ursprünglichen Bestandteile scheiden. Auf diese Weise erreichte Jesus zweierlei: einmal wurden die eigentlichen Prinzipien und Grundbegriffe des Gottesreiches durch die fortwährende Anwendung auf Einzelheiten klarer, als es durch eine bloß theoretische Darstellung hätte geschehen können; andererseits wurden die Hörer eben durch diese gehäufte Beurteilung von Einzelheiten nach dem Wesen des Gottesreiches befähigt nun auch andere Einzelheiten selbst in analoger Weise zu beurteilen. Aber eben diese Methode erforderte, um zum Ziele zu führen, eine dauernde Beteiligung. Daher hat Jesus, wo er einen Menschen zum Gottesreich erziehen wollte, ihn zur „Nachfolge“ eingeladen und so einen Kreis von solchen gewonnen, die mit einer gewissen Regelmäßigkeit ihm zuhörten. Sie gewannen dadurch zweierlei. Erstens prägten, da Jesus naturgemäß in seinen Volksreden sich wiederholen und bei dem Wechsel der Zuhörer grade die elementarsten Sätze immer aufs neue behandeln mußte, diese Elemente, wie sie etwa in der sog. Bergpredigt zusammengefaßt sind, den regelmäßigen

Zuhörern sich unauslöschlich ein und wurden ihnen immer klarer. Andererseits gewannen sie allmählich ein Ganzes, indem sie die verschiedensten Gespräche und Verhandlungen miterlebten und dadurch eine unermessliche Fülle von Gedanken und Gesichtspunkten gewannen. Wohl mögen sie in den meisten Fällen das Schlagende der Worte Jesu nur in der Form des Gefühls erfaßt haben, ohne die ganze Tiefe ihres Gehalts, die ganze Summe der darin beschlossenen Konsequenzen klar zu durchschauen: immerhin waren es Samenkörner, die in den Acker ihres Herzens auf Hoffnung künftiger Ernte gesät wurden, waren es die einzelnen Steine, aus denen allmählich ein großer Bau erwachsen konnte.

Indes konnte auch diese umfassendere Wirksamkeit an dem Kreise der „Jünger“ noch nicht zum Ziele führen. Nicht nur daß die meisten von ihnen doch nur zeitweise Jesu „gefolgt“ sein werden, und daß, auch wenn sie ihm folgten, ihnen die privaten Gespräche mit Einzelnen naturgemäß zum großen Teil unzugänglich blieben. Vor allem wurden sie im besten Falle so nur Zeugen der auf die Massen oder einzelne Andere abgezweckten Wirksamkeit Jesu; eine auf sie persönlich und direkt abgezweckte Erziehung fand auf diese Weise nicht statt. Wollte also Jesus eine Anzahl von Menschen zu vollem Verständnis des Gottesreiches so erziehen, daß sie selbständige Träger desselben sein könnten, so mußte er dazu einen besonderen Weg einschlagen. Und der bestand darin, daß er eine Anzahl von jenen „Jüngern“ zu völliger Lebensgemeinschaft um sich scharte, so daß sie mit ihm eine Familie bildeten, die aus gemeinsamer Kasse lebte. Die Bildung eines solchen engeren Kreises neben dem weiteren scheint aber durch den Gang der gesamten Thätigkeit Jesu noch besonders nahe gelegt zu sein. Nach allen Spuren hat Jesus in der ersten Periode seines galiläischen Wirkens Kapernaum zum Standort gehabt — Mt. 4.13 *κατῴκησεν εἰς Καφαρναούμ*, 9.1 *ἰδίᾳ πόλιν* —, von wo aus er zunächst nur die nähere Umgebung besuchte. So lange das der Fall war, konnte auch ein verhältnismäßig großer Kreis ihm mit einer gewissen Regelmäßigkeit folgen. Später aber scheint er seine Wirksamkeit ausgebreitet zu haben und nicht mehr sesshaft gewesen

zu sein. Da war eine dauernde Einwirkung nur auf solche möglich, die sich entschlossen ihren sonstigen Beruf völlig aufzugeben, womit denn gegeben war, daß Jesus auch äußerlich sie zu einer Art von Familie gestaltete. War diese engere Gemeinschaft somit eine ganz neue Stufe und Form des Wirkens Jesu, so begreift sich, wie nach Lc. 6.12 er in einer unter Gebet durchwachten Nacht diesen Plan erwägt und seine Ausführung vorbereitet, — einen Plan, den Mc. 3.14 völlig zutreffend in die Worte faßt *ἵνα ὥσιν μετ' αὐτοῦ*. Bei dem durchdringenden Scharfblick, mit dem Jesus gleich bei der ersten Begegnung die Menschen zu beurteilen weiß, wäre an sich möglich, daß er Männer, die er bisher noch nicht gekannt hatte, gleich in diesen nächsten Kreis aufgenommen hätte. Aber das Naturgemäße war doch, daß er ihn aus solchen bildete, die schon zu dem weiteren Kreise der „Nachfolger“ gehörten, und die daher schon eine gewisse Vorbereitung für diese höhere Klasse der Gemeinschaft mit ihm hatten. Daher ist weder die Berufungsgeschichte der beiden Brüderpaare gleich im Anfang der Wirksamkeit Jesu ein Beweis gegen die Geschichtlichkeit der später erfolgenden gleichzeitigen Auswahl der Zwölfzahl, noch ist die letztere ein Beweis für die Ungeschichtlichkeit der Joh. 1 erzählten Berufungen. Nicht im Interesse einer alles glättenden Harmonistik steht die Annahme, daß es sich das eine Mal um die erste Anknüpfung, bez. um die Berufung in den weiteren Kreis der „Nachfolger“, das andere Mal um die Berufung zu familienmäßiger Gemeinschaft handelt, sondern dieser Hergang ist so sehr die natürliche Entwicklung, daß man auf ihn selbst dann schließen müßte, wenn uns jene Berichte aus der Anfangszeit nicht erhalten wären. Die Aufnahme in den engeren Kreis ist für Jesus nur das Mittel gewesen, wodurch er jene Brüderpaare zu dem Beruf des Menschenfischens noch geeigneter machen wollte, als es auf andere Weise möglich war. Der Mittel, welche Jesus anwandte, um den engeren Kreis zu erziehen, waren, so weit wir sie erkennen können, vier. Obenan stand natürlich der Eindruck der Persönlichkeit Jesu, den sie in einem Maße wie kein Anderer empfingen, und der zu den Imponderabilien gehörte, die man nicht messen und wägen kann,

die aber von der größten Tragweite sind. Das Zweite war, daß sie in noch viel umfassenderem Maße als der weitere Jüngerkreis Zeugen der ganzen Wirksamkeit Jesu waren, also alles, was wir oben als Vorzug dieser erkannten, bei ihnen sich noch ungleich mehr verwirklichte. Das Dritte war die Ergänzung und Vertiefung dessen, was Jesus den ferner Stehenden bot: die Gesetze des Gottesreiches, die Beurteilung der einzelnen sittlich-religiösen Verhältnisse nach diesen Gesetzen wurde ihnen gegenüber in tieferer und umfassenderer Weise erörtert, und zugleich durch die andauernde seelsorgerliche Behandlung, die ihnen zuteil wurde, ihr ganzes Leben nach diesen Gesetzen aus- und umgestaltet. Endlich viertens erhielten sie Anleitung und Ausrüstung zu eigener erfolgreicher Arbeit für das Gottesreich. Die beiden letzten Punkte erfordern eine nähere Beleuchtung.

3. Es lag in der Natur der Sache, daß die Vertiefung und Ergänzung der Predigt Jesu in immer steigendem Maße sich vollzog. Erst auf der Basis der allgemeinen Unterweisung Jesu in den Volksreden konnte der Unterricht für Gefördertere sich erheben. Daher war die Berufung der Zwölf eine neue, höhere Stufe. Dazu kam, daß die Wirksamkeit Jesu auf die Massen allmählich zurücktrat, einerseits weil sich herausstellte, daß dieselben für das überweltliche Heil, das Jesus bringen wollte, nicht zu gewinnen waren, andererseits weil nach dem Tode des Täufers Jesus, um einem vorzeitigen Ausbruch des Konflikts auszuweichen, sich mehr zurückzog. Was er so an extensiver Wirksamkeit verliert, sucht er durch gesteigerte Intensität derselben an dem nächsten Kreise zu ersetzen. So erklärt sich, daß sowohl bei Mt. und Mc. wie bei Joh. der letzte Abschnitt des Wirkens Jesu vor seinem Leiden der speziellen Jüngererziehung gehört. Bei letzterem die Reden in der Nacht des Verrats, bei ersteren alles, was von der Reise zum Todespassah berichtet wird: Mt. 17—20.16, Mc. 8—9.50. Allerdings haben wir bei dem bekannten Gruppensystem des Mt. keine Bürgschaft, daß alle einzelnen Erzählungen grade diesem Zeitabschnitt angehören, aber bei den meisten zeigt die Vergleichung des Mc., daß in der That damals Jesus sich der speziellen Unterweisung der Zwölf gewid-

met hat. Indem wir von denjenigen Stücken zunächst absehen, die sich auf die Anleitung zu späterem eigenen Wirken beziehen, treten uns zwei Formen jener Unterweisung entgegen: die einen Stücke sind von vornherein nur für den engeren Kreis berechnet, die anderen beginnen mit einer nicht auf diesen Kreis berechneten Begebenheit, die aber dann in eine tiefer führende Erörterung mit den Zwölf mündet.

Zu der letzteren Art gehört schon die Ausdeutung einzelner Gleichnisse für die Zwölf Mt. 13.10 ff., 36 ff. Allerdings ist heute die Meinung sehr verbreitet, daß diese Ausdeutung überhaupt nicht authentisch, sondern Zuthat der Evangelisten sei. Man macht dafür geltend, daß eine solche Ausdeutung der einzelnen Züge durchaus nicht der Art der Parabeln Jesu entspreche, die vielmehr nur die Deutung des Grundgedankens, nicht der Einzelheiten, verträgen. Aber man übersieht dabei die Eigenart der Ausdeutung der beiden Parabeln vom mancherlei Acker und vom Unkraut. Die Parabeln alle wollen „Mysterien des Himmelreichs“, d. h. demselben eignende Gesetze, darstellen. Nun ist es ganz richtig, daß grade das Zentrum der beiden Gleichnisse in der Ausdeutung gar nicht berührt wird. Das der ersteren Parabel ist, daß auch in dem neuen Gottesreich nicht alle Glieder, die ihm äußerlich angehören, auch innerlich von seiner Kraft erfüllt sind. Denn der Acker stellt das Gottesreich dar und auch das *παρὰ τὴν ὁδόν* Fallende fällt noch auf den eigentlichen Acker, nur daß es so nahe am Wege liegt, daß durch die Vorbeigehenden, über den eigentlichen Weg Hinübertretenden das, was seiner Bestimmung nach Ackerkrume ist, hart getreten ist, so daß es widerrechtlich die Natur des Weges angenommen hat. Also das ganze Gleichnis bezieht sich auf die, welche dem Gottesreich wenigstens angehören sollten. Während also das Judentum das messianische Reich als mit einem Schlage vollendet ansah, als Ende der Entwicklung, ist das von Jesu dargestellte Mysterium, daß auch in seinem Reich die verschiedensten Standpunkte bis hinab zu völliger innerer Unfruchtbarkeit vorhanden sein würden. Dieses Mysterium spricht die Deutung mit keinem Worte aus. Ebenso steht es bei dem zweiten Gleichnis. Der Mittelpunkt der Parabel liegt darin,

daß Weizen und Lolch nicht vorzeitig geschieden werden dürfen, und zwar im Interesse des Weizens selbst. Grade diese Mitte der Parabel wird nicht gedeutet. Statt dessen deutet Jesus eine Reihe einzelner Züge. Dabei ist aber zu beachten, daß beim ersten Gleichnis alle Züge gedeutet werden, beim zweiten nur eine Auswahl; ferner daß bei den übrigen Parabeln sich die einzelnen Züge ohne Gewaltbarkeit gar nicht deuten lassen, z. B. bei dem Gleichnis vom Senfkorn nicht das Nisten der Vögel, bei dem vom Schatz im Acker nicht, daß der Schatz im Acker verborgen liegt und der betreffende Mensch den Acker kaufen muß, um das Gottesreich zu erhalten. Was folgt? Daß Jesus aus pädagogischen Gründen jene beiden ersten Gleichnisse so gebildet hat, daß sich die einzelnen Züge in die Sache übersetzen lassen, um den Jüngern das Verständnis zu erleichtern. Bei dem ersten deutet er alle Einzelheiten, bei dem zweiten wenigstens eine Reihe von Einzelheiten, aber beidemal überläßt er den Jüngern, auf Grund dieser Deutung des Einzelnen das eigentliche Mysterium, den beherrschenden Grundgedanken, selbst zu finden. Diese feine pädagogische Weisheit, namentlich daß er das zweite Mal schon weniger Einzelheiten deutet, ist so eigenartig, so der ganzen Art des Herrn entsprechend, daß darin eine Bürgschaft der Genuinität dieser Deutung liegt. Auf diese stufenweise Anleitung wäre kein Anderer gekommen. Ist dem aber so, so haben wir hier ein besonders instruktives Stück der speziellen Erziehung der Jünger. Was er der Menge erzählt, deutet er, da sie es nicht fassen, ihnen, aber so daß er sowohl in der Art, wie er die ersten Gleichnisse bildet, wie in der Art, wie er sie zur Deutung anleitet, ohne sie ganz zu geben, und zwar jedesmal weniger deutet, sie so fördert, daß sie bei den späteren Gleichnissen jeder Deutung entraten können.

Ähnlich ist der Hergang bei Mt. 15. 1—20, Mc. 7. 1—23. Zuerst eine Verhandlung mit den Pharisäern vor versammelter Menge über das Essen mit ungewaschenen Händen. Daran knüpft sich eine ergänzende Verhandlung mit dem engeren Jüngerkreise. Dieser, nach Mt. 15. 15 speziell Petrus, bekennt, die Ausführungen Jesu nicht verstanden zu haben: *ἠρᾶσαν*

ἡμῖν τὴν παραβολήν, — ganz analog 13.36. Auch die Antwort Jesu ist der Erklärung jener Gleichnisse ganz analog, indem sie wieder nur durch weitere Ausführung des Gesagten die Jünger anleitet das eigentliche Prinzip, um das es sich handelt, zu finden, es aber nicht einfach ausspricht. Dieses nämlich ist die Wahrheit, daß die Sünde ihren eigentlichen Grund nicht im Objekt, sondern im Subjekt, nicht in den Dingen, sondern in der Person habe, worin eine ganz neue sittliche Anschauung gegeben ist.

Gehen wir nun zu jener späteren, ex professo geschilderten Erziehung der Zwölf Mt. 17 ff. über, so zeigt zunächst die Geschichte vom Stater 17.24—27 die Methode der Unterweisung Jesu. Gewöhnlich bezieht man die Erörterung Jesu, wer zur Tempelsteuer verpflichtet sei, nur auf seine eigene Person: er als der Sohn Gottes sei der Idee nach von jener Steuer frei, denn er stehe in einem Verhältnis zu Gott, welches eine Tributleistung ebenso ausschliesse, wie auf Erden bei den Königskindern. Wäre diese Auffassung richtig, so könnte nur indirekt von einer Erziehung der Jünger die Rede sein. Aber wenn man beachtet, daß nicht nur etwa in der bildlichen Rede von den Söhnen des Königs im Plural die Rede ist, sondern auch in der Anwendung Jesus sagt, demnach seien die Söhne — wieder Plural — frei, und endlich den Petrus, damit sie — wieder Plural — kein Ärgernis gäben, die Mittel zur Zahlung der Steuer für sie beide beschaffen läßt: so ist es doch die nächstliegende Auffassung, daß Jesus nicht nur von seinem eigenen Verhältnis zu dieser Steuer, auch nicht nur von dem seinen und dem des Petrus reden will, — denn dieser hatte doch kein anderes Verhältnis dazu als seine Mitjünger, — sondern von dem Verhältnis aller *υἱοὶ θεοῦ*, d. h. aller Reichsgenossen, dazu (so auch B. Weiss). Die Glieder des A. B. stehen trotz dieser ihrer privilegierten Stellung zu Gott doch noch im Verhältnis der *ἀλλότριοι*; ihre Stellung vergleicht sich der des Unterthanen zum König in der absoluten Monarchie des Morgenlandes. Diese Stellung kommt in der Tributzahlung in Form der Tempelsteuer zur Darstellung. Eben darum ist diese Tributzahlung der Idee nach nicht bindend für die Genossen des neuen Reiches, die zu Gott als *υἱοί* sich verhalten. Somit wird

hier in ganz ähnlicher Weise, wie in dem Wort vom Fasten Mc. 2. 19 ff. oder vom Händewaschen Mc. 7. 15, an einer Einzelheit ein großes Prinzip klar gemacht: daß die Formen der neutestamentlichen Theokratie nicht für das neue Gottesreich ohne weiteres bindend sind. Zugleich aber zeigt Jesus, wie seine Jünger sich dieses ihres Rechtes nicht in jedem Fall bedienen, sondern behufs Schonung fremder Gewissen den Ordnungen unterwerfen sollen, die innerlich für sie nicht vorhanden sind. Ist dies die richtige Auffassung, so ergibt sich, daß es sich hier im eigentlichsten Sinne um Erziehung der Jünger zu rechtem Verständnis des Gottesreiches und zugleich zu rechtem praktischen Verhalten handelt.

Der Abschnitt Mt. 18. 1—14 bildet nicht ein ursprünglich zusammengehöriges Ganze, sondern ist eine Zusammenstellung verschiedener Reden Jesu. Denn die *μικροί*, von denen V. 6 ff. die Rede ist, sind schlechterdings nicht dieselben Personen wie die *παιδιά* V. 3, sondern solche Mitglieder des Gottesreiches, welche wegen geringer äußerer Stellung oder geringer Begabung oder wegen ihrer sündigen Vergangenheit über die Achsel angesehen werden, wie das Gleichnis vom verlorenen Schaf V. 12 ff. ganz klar macht. Wegen des Ausdruckes *τίς μείζων* V. 1 und der Thatsache, daß die *παιδιά* im physischen Sinne *μικροί* sind, hat der Evangelist andere Reden Jesu, die auch von *μικροί*, aber in anderem Sinne, handelten, hier angefügt. Ich sage Reden: denn die *μικροί* V. 6 sind wieder nicht dieselben Menschen wie die *μικροί* V. 10. Jene sind *μικροί* genannt, weil sie gegenwärtig noch schwache, daher leicht zu ärgernde Glieder des Gottesreiches sind, diese, weil sie früher arge Sünder waren und daher nicht als voll angesehen werden. Die Reden von V. 6 an sind ursprünglich nicht vor dem engeren Kreis der Zwölf gehalten, wohl aber V. 1—5. Unter diesem engsten Kreis entsteht die Frage, wer von ihnen die oberste Stellung im Himmelreich einnehme, und sie beantwortet Jesus durch den Nachweis, daß in demselben die größte Demut die größte Höhe sei. Es ist aber wohl zu beachten, daß dabei wieder zwei Gedanken von Jesu unterschieden werden. Der erste ist: wer nicht den Sinn eines Kindes hat, kommt überhaupt nicht ins Himmelreich; der zweite: wer sich

so verhält wie dieses von Jesu in die Mitte gestellte Kind, ist der Größte im Himmelreich. Ein Kind nämlich, das unvermutet zum Mittelpunkt in einem Kreise Erwachsener gemacht wird, so daß Aller Augen sich darauf richten, schämt sich, hat das Gefühl, daß es gar nicht dahin gehöre. Wir haben also eine Steigerung: alle Kinder haben das Gefühl, daß sie keine Ansprüche machen können, — und dies ist das Merkmal aller, die zum Gottesreich gehören; aber das eine hier in die Mitte gestellte Kind hat dies Gefühl im höchsten Maße, es möchte sich verstecken, weil es sich bewußt ist, daß es eine ihm nicht zukommende Stelle einnimmt, — und das ist das Zeichen des Größten im Himmelreich, weil hier das Gefühl der Demut am größten ist. In diesem Zuge liegt also die sonderliche Belehrung für die Jünger: sie machen Ansprüche, aber darum kann von „Größe“ bei ihnen gar nicht die Rede sein, sondern wenn sie sich im höchsten Maße unwürdig fühlen, am Gottesreich überhaupt teilzunehmen, wenn also der Gedanke an eine hohe Stellung in demselben ihnen überhaupt nicht kommen kann, dann werden sie normal gesinnt sein. Der darin beschlossene Grundsatz ist also, daß der objektive Wert des Menschen in umgekehrtem Verhältnis steht zu seiner subjektiven eigenen Wertschätzung.

Mit Mt. 18.15 tritt ein ganz neuer Absatz ein, welcher von der Stellung des Jüngers Jesu zu seinem sündigenden Bruder handelt, und zwar so, daß zuerst der Fall ins Auge gefaßt wird, daß derselbe nicht grade gegen meine Person gesündigt hat, V. 15—20, sodann der Fall, daß seine Sünde mich selbst betroffen hat, V. 21—35. Denn V. 21 leitet Petrus seine Frage mit den Worten ein *ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου*, während in V. 15 die Worte *εἰς σέ* zweifels- ohne unecht sind. Im zweiten Fall soll ich die Sünde einfach vergeben, als nicht geschehen ansehen, im ersten soll ich mich bemühen dem Bruder zur Erkenntnis seiner Sünde zu verhelfen. Es handelt sich also in den ersten Versen gar nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, um Regeln für die Übung der sittlichen Zucht in der Gemeinde und durch die Gemeinde, sondern um die Frage, wie ich, der einzelne Jünger Jesu, meine sittliche Pflicht gegen den sündigenden Bruder zu üben habe.

Ich soll alle erdenkbaren Mittel anwenden ihn zur Erkenntnis zu bringen. Zuerst soll ich allein ihm seine Schuld zu Gemüte führen. Hilft das nicht, so soll ich einige Brüder zur Hilfe nehmen. Hat er meinem Urteil, daß seine Handlungsweise sündig gewesen, nicht geglaubt, so soll er sich dem übereinstimmenden Urteil Mehrerer beugen. Was sie „bezeugen“ sollen, ist nicht, daß ich meine Pflicht an ihm gethan habe, auch nicht, daß er nicht hören will, sondern daß seine Handlung wirklich sündig war. Wirkt auch dieses Mittel nicht, so soll ich ihn durch die Auktorität der ganzen Gemeinde zu überzeugen suchen. Diese kommt hier nicht als Lokalgemeinde in Betracht, nicht als organisierter Körper, sondern ist zusammenfassender Ausdruck für alle Jünger Jesu. Das einstimmige Urteil aller Christen ist die letzte Instanz, die ich anrufen kann, um ihn zur Erkenntnis seiner Sünde zu bringen. Damit sind alle Mittel erschöpft; es bleibt mir, wenn auch diese Instanz ihm nicht imponiert, nur übrig, ihn als einen Menschen zu behandeln, der wie Zöllner und andre Sündenknechte (ἁμαρτωλοί) sich von seiner Sünde nicht helfen lassen will, also zum Gottesreich nicht gehört. Aber von einem Ausschluss aus der Gemeinde ist gar nicht die Rede; nicht wie sie, sondern wie ich mich zu dem Betreffenden zu stellen habe, kommt allein in Betracht (ἐστὼ σοι V. 17). Ich bin der sittlichen Verantwortung für ihn ledig, nachdem ich alles versucht habe, was möglich war, auch auf das allgemeine Urteil der Jünger Jesu provoziert habe. Daß auch die Gemeinde den Betreffenden in derselben Weise ansehen wird wie ich, liegt in der Natur der Sache, wird aber nicht ausgesprochen, ist also keinesfalls der beherrschende Gesichtspunkt. Von einem rechtlichen Ausschluss aus der rechtlich organisierten Gemeinde ist überhaupt nicht die Rede; die Gemeinde kommt nicht als rechtliche Gröfse, sondern einfach als „Versammlung der Gläubigen“ in Betracht. Wäre hier von jener und einem rechtlichen Ausschluss aus ihr und durch sie die Rede, so würde ich gegen die Authentie dieser Sätze im höchsten Grade bedenklich sein, denn sie würden nicht zu der sonstigen Art des Herrn stimmen, von allen rechtlichen Formen für sein Reich völlig abzusehen und nur das religiös-sittliche Gebiet zu behandeln.

Aber grade daß nach dem Zusammenhang es auch hier so steht, ist eine Bürgschaft der Echtheit. Es ist durchaus berechtigt, wenn man diese Worte Jesu auch als Grundlage für die Zuchtübung in der rechtlichen Gemeinde betrachtet; aber nach ihrem ursprünglichen Sinne handeln sie davon nicht: das Ganze steht unter dem Gesichtspunkt, wie die brüderliche Liebe sich zu dem seine Sünde nicht erkennenden Bruder verhalten soll, und das *ἔστω σοι ὡς τελώνης* ist Ausdruck für eine innere, nicht für eine rechtliche Stellung zu ihm. Haben wir den Sinn dieser Rede richtig erkannt, so ergibt sich, daß der folgende Satz vom Binden und Lösen keinesfalls auf Behalten und Vergeben der Sünden zu deuten ist. Denn die Frage nach der Vergebung der von dem Bruder begangenen Sünde kommt ja hier gar nicht in Betracht: der Bruder meint ja derselben nicht zu bedürfen, weil er seine Sünde gar nicht als solche erkennt. Ist das Wort in dem vorliegenden Zusammenhang ursprünglich gesprochen, so kann es sich nur auf das Urteil darüber beziehen, ob eine That als Sünde zu gelten habe oder nicht. Es spricht also den Gliedern des Gottesreiches ein maßgebendes und richtiges Urteil in solchem Falle zu, indem gesagt wird, Gott selber urteile nicht anders als sie. Da es sich aber im vorliegenden Zusammenhang um eine Sünde handelt, ist naturgemäß das *δέειν*, d. h. für schuldig erklären, vor das *λύειν* gestellt. Aber dies maßgebende Urteil wird nicht dem Einzelnen, sondern der Gesamtheit zugesprochen, denn nach dem Vorigen stimmt ja, das ist die Voraussetzung, die ganze Versammlung der Jünger Jesu in ihrem Urteil, daß hier eine Sünde vorliege, überein, und das Folgende, welches von dem *συμφωνεῖν* Mehrerer über eine Angelegenheit redet, zeigt, daß dieses *συμφωνεῖν* auch im Vorigen der springende Punkt ist. Überschauen wir den ganzen Absatz V. 15—35, so ergibt sich, daß er nur auf den nähern Kreis solcher berechnet ist, die im Gottesreich stehen. Sie werden zunächst unterwiesen, wie sie sich zu der Sünde der Reichsgenossen zu verhalten haben, es ist Pflicht alle Mittel in Bewegung zu setzen dem Sünder zu helfen; aber andererseits ist eine Seelsorge an ihm nur da empfohlen, wo ich nicht der beleidigte Teil bin. Ist dies der Fall, so ist meine nächste Pflicht

Vergebung und immer wieder Vergebung. Denn wo ich persönlich nicht vergeben habe, würde ein scheinbar seelsorgerliches Bemühen um den Bruder gar leicht nur das Feigenblatt sein, hinter dem sich die persönliche Verletztheit und das Streben sich eine Genugthuung zu schaffen verbirgt. Andererseits weist Jesus auf die Macht hin, welche den Seinen gegeben ist, wo sie eins sind: nicht nur ihr Urteil hat darin die Bürgschaft seiner Richtigkeit (V. 18), sondern auch ihre Anliegen haben darin die Bürgschaft ihrer Erfüllung, denn Christus selbst, der im Geist Gegenwärtige, ist es, der diese Einigkeit hervorbringt.

Mt. 19. 1—12 haben wir ein neues Beispiel, wie Jesus einen dem Kreise ferner Stehender erteilten Unterricht dem engeren Kreise gegenüber fortsetzt und vertieft. Den Pharisäern hat er die Unauflöslichkeit der Ehe nachgewiesen: selbst die strengste bei ihnen vertretene Auffassung reicht nicht an die Strenge seiner Forderung heran. Diese Unterredung reicht bis V. 9; dann folgt das Gespräch mit den Zwölf. Dieses würde allerdings noch nicht in dem gegenwärtigen Zusammenhang zu behandeln sein, wenn die gewöhnliche Deutung Recht hätte, wonach Jesus davon reden soll, daß um der Wirksamkeit für das Himmelreich willen Manche sich die Ehe versagen. Dann würde also das Gespräch zu der Anleitung der Jünger zu ihrem späteren Beruf gehören, nicht zur Anweisung zu tieferem Verständnis über das Wesen des Gottesreiches. Aber jene Deutung scheint mir völlig unmöglich zu sein. Sie entspricht weder dem Zusammenhang unsrer Stelle noch der sonstigen Denkweise Christi. Ersteres nicht, denn am Anfang wie am Schluß seiner Worte betont er, daß sie schwer zu verstehen seien. Denn so allein kann *χωρεῖν* gefaßt werden. Nicht nur ist diese Bedeutung absolut gesichert (vergl. die Lexx.), sondern die vorgeschlagene *praestare posse*, vermögen ist, wie B. Weiss richtig bemerkt, durch das Objekt *λόγον* V. 11 gradezu ausgeschlossen. Wäre nun das *ἑαυτὸν ἐννουχίζειν* von der freiwilligen Enthaltung von der Ehe um eines höheren Zweckes willen gemeint, so mögen das Viele nicht durchsetzen können, aber was daran sonderlich schwer zu verstehen wäre, läßt sich nicht absehen. Ferner paßt die Rede

Jesu bei der gewöhnlichen Fassung schlecht zu dem vorausgehenden Ausruf der Jünger. Diese meinen, wenn es so mit dem Verhältnis zwischen Mann und Weib stehe (*εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνδρώπου μετὰ τῆς γυναικός*), d. h. wenn die Ehe unauflöslich ist, dann soll man lieber gar nicht heiraten als sich in eine solche Gebundenheit begeben. Bei der gewöhnlichen Fassung würde nun Jesus das sittlich Unterwertige dieses Standpunktes schlechterdings weder direkt noch indirekt zurückweisen, sondern nur sagen, es gebe wirklich Fälle, wo Ehelosigkeit vorzuziehen sei. *Τὸν λόγον τοῦτον* soll sich danach auf das vorangehende Jüngerwort beziehen *οὐ συμφέρει γαμῆσαι*. Das ist ja aber gar nicht die Hauptsache in ihrer Rede, sondern die Begründung: wegen der Unauflöslichkeit der Ehe sei es besser nicht zu heiraten. Wie kann Jesus von diesem gradezu unsittlichen Zusammenhang des Jüngerwortes völlig absehen und sagen, dies — total falsche — Jüngerwort verstehe nicht jeder! Diejenigen, die sich wegen des Gottesreiches der Ehe enthalten, würden danach das Jüngerwort recht verstehen, und das wäre völlig schief, denn ihr Standpunkt ist ein ganz anderer als der von den Jüngern eingenommene der Bequemlichkeit. Endlich aber würde Jesus, wenn die gewöhnliche Fassung richtig wäre, im Gegensatz zu den Jüngern haben betonen müssen, daß nur, wo sie um des Gottesreiches willen geschehe, die Ehelosigkeit sittlich das Bessere sei, nicht aber, wo sie aus jener Bequemlichkeit geschehe. Der Fehler scheint mir darin zu liegen, daß man bei Erklärung des *ἐννοχίζειν ἑαυτόν* zu wenig die Analogie der sonstigen Reden Jesu beachtet hat, die scharfe bildliche Pointierung eines Gedankens, die hier um so mehr vorliegen muß, als er zweimal darauf hinweist, es liege hier ein schwer verständliches Wort vor. Um gleich die These voranzustellen: die *ἐννοῦχοι οἵτινες ἐννοούχισαν ἑαυτούς* sind nicht etliche Jünger von besonderem Beruf, sondern alle Genossen des Himmelreichs. Die Ehe ist eine Ordnung dieser Welt, welche in einem sinnlichen Naturtriebe ihre Basis hat. Dieser mächtige Naturtrieb ist bei dem nicht wiedergeborenen Menschen die Norm für sein Verhalten zu dem anderen Geschlecht. Dagegen bei den Gliedern des Gottesreiches soll dieser Naturtrieb so völlig seiner beherrschen-

den Macht entkleidet, innerlich überwunden werden, daß der Christ durch diese ethische That innerlich genau so steht wie der, welcher von Natur oder durch Menschenhand äußerlich der Mannheit entbehrt. So muß er handeln *διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Nicht um eine besondere Wirksamkeit in demselben zu üben, sondern um überhaupt hineinzukommen, muß nicht dieser oder jener, sondern schlechthin jeder seine geschlechtliche Neigung innerlich überwunden haben. So gefaßt wird die Stelle nach Gedanken und Ausdruck den sonstigen Reden Jesu völlig analog. Zunächst dem Gedanken nach. Wir haben eine gradezu frappante Parallele in der unmittelbar folgenden Erzählung vom reichen Jüngling. Genau dasselbe, was hier in Bezug auf das sechste, wird dort in Bezug auf das siebente Gebot verlangt. Der Jüngling soll alles verkaufen, was er hat, sonst kann er nicht in das Himmelreich kommen. Das sieht aus wie ein äußerliches Gebot für einen einzelnen Fall, ist in der That aber anerkanntermaßen nur der plastische Ausdruck für ein Prinzip, für eine innere Stellung zum irdischen Gut, die ganz allgemein für alle Glieder des Gottesreiches gilt. Wer sein Herz nicht so von demselben gelöst hat, daß er gegebenen Falles um des Himmelreiches willen auf seine ganze Habe verzichten kann, m. a. W. wer nicht gelernt hat zu haben, als hätte er nicht, der kann nicht in das Himmelreich eingehen. Genau so hier. Wer nicht in Bezug auf die geschlechtliche Seite des Lebens gelernt hat sie zu haben, als hätte er sie nicht, kann nicht ins Himmelreich eingehen. So ist die Geschichte vom reichen Jüngling gradezu der methodische Schlüssel für das Verständnis der unseren. Aber auch dem Ausdruck nach entspricht unsre Stelle nach unsrer Fassung der sonstigen Paradoxie der Ausdrucksweise Jesu. Wieder bietet die Geschichte vom reichen Jüngling die treffendste Parallele. Über das Wort Jesu, eher komme ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich, entsetzen sich die Jünger dort ebenso wie hier über das Wort von der Unauflöslichkeit der Ehe. Beidemal verzweifeln sie an der praktischen Durchführbarkeit des von Jesu aufgestellten Prinzips: dort in dem Wort, dann könne niemand selig werden, hier in dem Wort, dann solle man das Heiraten überhaupt aufgeben. Beidemal giebt

Jesus zu, daß er etwas dem natürlichen Menschen Unmögliches verlange: dort V. 26 *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατον*, hier indirekt in dem *οἷς δέδοται*. Die Paradoxie des Ausdrucks *ἐαυτὸν ἐννουχίζειν* für den Gedanken der schlechthinnigen Überwindung der sinnlichen Lust ist nicht nur nicht größer als die Paradoxie vom Kamel und Nadelöhr, sondern sie hat noch genauere Analogien an dem Abhauen der Hand und des Fußes und dem Ausreißen des Auges Mt. 18. 8 ff. oder dem Hassen von Vater und Mutter Lc. 14. 26. So begreift sich auch der doppelte Hinweis auf das *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω*. Wenn dies Wort am Schluß von 18. 9 stände, würde niemand zweifeln, daß es sich auf die Schwierigkeit beziehe, das Ausreißen des Auges richtig zu deuten. Ebensowenig würde jemand unsicher sein, wenn es 19. 24 hinter dem Wort vom Kamel und Nadelöhr stände. Hier ist aber die Sachlage genau dieselbe: es gilt den bildlichen Sinn des *ἐννουχίζεσθαι* richtig zu erkennen. Die hergebrachte Auffassung begeht denselben Fehler wie das römische Verständnis der Geschichte vom reichen Jüngling. So wenig in dieser von einer höheren Vollkommenheit einzelner Christen, sondern von einem für alle Christen gültigen Prinzip die Rede sein soll; so wenig es sich bei der Forderung die Güter zu verkaufen um eine Regel für das äußere Handeln, sondern um eine innere Stellung zur Sache handelt, die ein solches Handeln möglich macht; so wenig das Ausreißen des Auges mechanisch geübt werden soll: so wenig ist hier die Selbstentmannung von äußerer Enthaltung von der Ehe gemeint und von einer besonderen Leistung Einzelner, sondern von einer Gesinnung, vermöge deren die sinnliche Lust so total extirpiert wird, daß es ist, als ob die Mannheit überhaupt nicht mehr vorhanden wäre. — Von dem so gewonnenen Verständnis aus ergibt sich nun auch, daß dieses Gespräch Jesu mit den Jüngern nicht nur äußerlich, sondern innerlich die Fortsetzung und Vertiefung des vorangehenden Gespräches mit den Schriftgelehrten ist. Zunächst gewinnen die Worte *οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον* V. 11 einen besseren Sinn. Der *λόγος οὗτος* bezieht sich nicht auf die Schlußworte der Jünger *οὐ συμφέρει γαμῆσαι*, sondern auf das, was in dem Jüngerwort die Hauptsache ist, den Vorder-

satz *εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός*, also die Unauflöslichkeit der Ehe, also weiterhin auf den Inhalt der ganzen vorigen Erörterung Jesu: also nicht das Jüngerwort, sondern Jesu eigene Rede ist es im Grunde, was mit *λόγος οὗτος* bezeichnet wird. Dies Wort von der Unauflöslichkeit der Ehe kann nicht jeder fassen, denn die Voraussetzung dafür ist eine solche innere Stellung zu der gesamten geschlechtlichen Seite der Natur, wie sie Jesus uns im Folgenden angiebt. Damit ist das Prinzip gegeben, aus welchem einerseits die Verkehrtheit der Ehescheidung, andererseits die Verkehrtheit der von den Jüngern gezogenen Konsequenz folgt, dann solle man lieber gar nicht heiraten. Die Ehescheidung beruht darauf, daß der Mensch seiner natürlichen sinnlichen Abneigung folgt, und die etwaige neue Ehe darauf, daß er seiner natürlichen sinnlichen Neigung folgt. Aber ebenso beruht das Wort der Jünger darauf, daß sie daran verzweifeln ihre sinnliche Neigung oder Abneigung nach einmal geschlossener Ehe unbedingt bändigen zu können. Wer aber das Prinzip gefaßt hat, auf dem alle christliche Sittlichkeit beruht, daß nämlich ausschließlich sittliche Motive entscheidend sein dürfen, aber alles Aufsersittliche — hier speziell der geschlechtliche Trieb — so unter die Füße getreten werden muß, als ob er gar nicht vorhanden wäre, für den ergiebt sich die rechte Stelle zur Ehe von selbst. Wie derjenige, der gelernt hat, daß jedes Ja und Nein die Geltung eines Schwures hat, daß also das Gebot überhaupt nicht zu schwören identisch ist mit dem Gebot immer zu schwören, nun von selbst die richtige Stellung zur äußeren Schwurformel findet, m. a. W. wie nur der sittlich schwören darf, der des Eides nicht bedarf; wie derjenige, der innerlich von jeder Knechtschaft unter dem irdischen Gut sich befreit hat, nun erst imstande ist, dasselbe sittlich zu gebrauchen: so ist derjenige, der innerlich die sinnliche Lust überwunden hat (*ἑαυτὸν ἐννούχισεν*), nun erst imstande sittlich eine Ehe zu führen. Er wird die Unauflöslichkeit derselben weder durchbrechen, wie in der Scheidung geschieht, noch sie umgehen, wie die Jünger vorschlagen. Nach dem Gesagten gehört dieser Absatz also zu denjenigen Stücken, welche die Zwölf zu rechtem Verständnis des Gottes-

reiches erziehen wollen, indem sie die den ferner Stehenden gegebene Belehrung ergänzen und vertiefen. Den Schriftgelehrten gegenüber hat sich der Herr begnügt, die Unauflöslichkeit der Ehe aus dem A. T. abzuleiten; den Jüngern gegenüber geht er weiter und weist nach, daß die sittliche Grundlage für das gesamte Geschlechtsverhältnis in der Überwindung der sittlichen Lust liege. Wie aber V. 26 die Überwindung der Liebe zum irdischen Gut nur als durch Gott möglich hingestellt wird, so hier die Überwindung der geschlechtlichen Lust in dem Ausdruck *οἷς δέδοται*: Gott muß lehren, was es damit auf sich hat, und Gott es wirken. Während V. 26 auf dem letzteren der Nachdruck liegt, so hier auf dem Ersteren, daß diese absolute Verleugnung und Überwindung der niederen Natur und ihrer Ziele etwas ist, was dem natürlichen Menschen überhaupt nicht in den Sinn und zum Verständnis kommen kann.

Es folgt die Episode von den Kindern, die Jesus in Schutz nimmt (Mt. 19. 13—15, Mc. 10. 13—16, Lc. 18. 15—17), welche bei allen drei Synoptikern in unmittelbarer Verbindung mit der Geschichte vom reichen Jüngling erzählt wird, also wohl zeitlich auch unmittelbar vorher geschehen ist. Um eine spezielle Jüngerunterweisung handelt es sich auch darin, denn die Jünger sind es ja, welche diejenigen bedrohen, die Kinder bringen, an sie richtet sich also die Rede Jesu. Sie haben so wenig Verständnis für das Reich Gottes, daß sie solche aus der Nähe Jesu drängen wollen, die gradezu der Maßstab für die normale Beschaffenheit dafür sind. Die dann folgende Geschichte vom reichen Jüngling reicht bei Mt. mit dem, was sich daran anschließt, von 19. 16 bis 20. 16 und der Abschnitt verläuft genau so wie der über die Ehescheidung und früher der über das Händewaschen: eine Unterredung mit einem Fremden, die in eine tiefer eingehende Unterweisung des nächsten Kreises mündet. Der erste Teil dieser Unterweisung 19. 23—26 ist schon im Vorigen hinlänglich besprochen. Daran schließt sich V. 27 ff. eine andere Unterweisung, veranlaßt durch die Lohnfrage des Petrus. Sie soll einerseits zeigen, daß jedes um Christi willen gebrachte Opfer seinen Lohn findet, andererseits aber dem in der Lohnfrage hervortretenden

hochmütigen Sinn einen Dämpfer aufdrücken. Letzteres indirekt schon dadurch, daß Jesus nach dem genauesten Bericht des Mc. — vergl. meine eschatol. Auss. Jesu 9 f. — gar nicht auf die Frage „was wird uns dafür?“ eingeht, sondern seine Antwort nur den ganz allgemeinen Satz ausspricht, daß jedes Opfer seinen entsprechenden Lohn finde. Sodann aber warnt Jesus die Jünger direkt vor Überhebung durch das Wort, viele Ersten würden die Letzten sein, d. h. die bevorzugte Stellung, welche die Zwölf in der Gegenwart einnehmen, verbürge ihnen noch nicht eine gleiche für die Zukunft. Wenn nun der erste Evangelist hieran 20. 1—16 das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg anschließt, so hat er, wie die Wiederholung von 19. 30 in 20. 16 zeigt, in demselben einen Belag für diesen Satz gesehen, also als den Mittelpunkt des Gleichnisses den Umstand erachtet, daß die Arbeiter in der umgekehrten Reihenfolge abgelohnt werden, wie sie in die Arbeit eingetreten sind. Ursprünglich freilich wird das Gleichnis einem anderen Zusammenhange angehört haben, und seine Tendenz nicht in jenem Umstande zu suchen sein, sondern grade in der Gleichheit des Lohnes, den Alle empfangen, und welche die zuerst Berufenen den Späteren nicht gönnen. Denn daß die Arbeiter in umgekehrter Reihenfolge abgelohnt werden, ist ein Zug, der nur nötig war, um das Murren der ersten Arbeiter zu erklären. Wären diese zuerst abgelohnt, so hätten sie gar nicht erfahren, daß die später gedungenen Arbeiter denselben Lohn empfiengen. Die umgekehrte Reihenfolge macht also die folgende Verhandlung überhaupt erst möglich. Ursprünglich ist dies Gleichnis also überhaupt nicht eine auf die Zwölf insonders abgezwückte Unterweisung, sondern gehört zu den Gleichnissen, welche das Verhältnis zwischen Israel und der Heidenwelt behandeln. Denn der eigentümliche Zug, daß mit den Erstberufenen ein Kontrakt abgeschlossen wird (*συμφωνήσας ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν*), dagegen die Späteren ohne rechtlichen Vertrag in die Arbeit eintreten (*ὁ ἐὰν ᾗ δίκαιον δώσω ὑμῖν*), beweist, daß es sich dort um das Judentum handelt, hier um das Heidentum im Sinne des von Paulus Röm. 15. 8. 9 formulierten Gegensatzes *ὑπὲρ ἀληθείας* und *ὑπὲρ ἐλέους*. Daß aber der erste Evangelist in dem Gleichnis eine Spitze gegen Selbst-

überhebung der Jünger fand, geht außer aus dem Schlußwort V.16 auch daraus hervor, daß er es unmittelbar mit 20.17—28 verbindet, wo die Ansprüche der Zebedaiden auf die Ehrenplätze im Reiche Gottes eine Parallele zu den Lohnansprüchen des Petrus im Vorigen bilden. Diese Parallele findet in der That statt: in beiden Fällen haben wir eine Erziehung zur Demut, die keine besonderen Ansprüche macht, nur daß in der späteren Erzählung noch das Moment hinzutritt, daß Jesus sich selbst als Muster der Gesinnung einführt, welche nur dienen will, dienen bis zur Aufopferung des eigenen Lebens.

4. In allen bisher erörterten Stellen handelte es sich um eine Vertiefung und Erweiterung desjenigen, was Jesus von der allgemeinen Art des Reiches Gottes und der religiös-sittlichen Beschaffenheit seiner Mitglieder auch sonst ausgesprochen hat. Daneben stellt sich nun aber eine Unterweisung des engeren Kreises über solche Punkte, die er der Menge gegenüber überhaupt nicht zum Gegenstand der Belehrung machen konnte, weil die Voraussetzungen zu einem richtigen Verständnis fehlten. Das ist alles, was sich auf die fernere Entwicklung seines Reiches bezog. Dazu gehört zunächst, was seine Messianität, d. h. seine königliche Stellung im Gottesreich und den Weg, wie es zur vollendeten Herstellung dieses Reiches kommen wird, betrifft. In dieser Hinsicht darf ich den Inhalt früher wiederholt gegebener Erörterungen als bekannt voraussetzen. Vor dem Volk hat Jesus allerdings nie einen Zweifel darüber gelassen, daß er eine einzigartige Auktorität in religiöser Hinsicht in Anspruch nehme, und dieselbe auf seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott, seiner Sohnesstellung, beruhe. Aber was er unter seinem Messiastum, seiner königlichen Stellung verstand, war etwas so völlig Anderes, als was das Volk unter diesem Namen dachte, daß er diese Seite völlig unerwähnt lassen mußte, wenn er nicht seine gesamte Wirksamkeit schädigen wollte. Die tiefere und richtigere, nämlich überweltliche Fassung des Gottesreiches war die unumgängliche Voraussetzung für die richtige Auffassung seiner Stellung in demselben. Daher konnte er nur dem engeren Kreise gegenüber und auch da nur in der letzten Zeit seines Wirkens den Namen Messias auf sich anwenden. Eben damit war aber auch gegeben, daß

er die äußere Niederlage, der er entgegenging, und was die notwendige Kehrseite dazu war, daß sein Tod nicht nur Durchgang, sondern auch Mittel zur Verherrlichung seiner Person und Verwirklichung seines Reiches sein werde und er ein himmlisches Königtum zum Ziel habe, nur im Kreise seiner Jünger besprechen konnte. Und endlich war damit gegeben, daß er auch die Reichsvollendung durch sein persönliches Eingreifen und den Weg durch Feindschaft, Not, Sturm und Drang nur denjenigen offenbarte, die als Glieder seines Reiches für diesen Weg ausgerüstet und vorbereitet werden mußten. Ich hoffe in meinen eschatologischen Aussagen Jesu den Beweis geführt zu haben, daß es bei den gesamten Zukunftsreden Jesu sich einerseits nie um Wahrsagung, sondern um Weissagung, nicht um Voraussagung einzelner Ereignisse, sondern um Darlegung von Prinzipien, wie auf jeden anderen Punkt der Lehrthätigkeit Jesu, gehandelt hat, und daß andererseits alle diese Reden im Dienst ethischer Paränese, also der seelsorgerlichen Erziehung der Jünger stehen, so daß ich mich der näheren Erörterung an diesem Orte überheben darf.

Mit dieser Art der Unterweisung Jesu steht nun in unmittelbarer Verbindung die Einweisung der Jünger in die spätere Arbeit für sein Reich. Daß er dieselbe nur an die *μαθηταί* richten konnte, versteht sich von selbst. Vom Anfang seines Wirkens an hat der Herr in Aussicht genommen, daß alle Glieder des Gottesreiches nicht nur seine Gaben genießen, sondern an seinen Aufgaben arbeiten sollten. Es ist das ein besonders starker Beweis, daß Jesus nicht, wie sehr allgemein angenommen wird, ursprünglich mit einer unmittelbaren Reichsvollendung durch sein irdisches Wirken gerechnet hat und ihm erst später die Erkenntnis aufgegangen ist, es werde eine Zwischenzeit zwischen seiner damaligen Gegenwart und der Reichsvollendung eintreten, sondern von vornherein beides auseinander gehalten hat (vgl. m. eschat. Auss. J. 107 ff.). Schon in den ersten Anfängen seines Auftretens beruft er die beiden Brüderpaare dazu Menschenfischer zu sein, also zur Arbeit für das Gottesreich. Und das gilt nicht nur von den Zwölf, sondern von allen den Seinen. Mt. 9. 37. 38 sollen die Jünger bitten, daß der Herr der Ernte Arbeiter sende, also doch noch Andere

als sie selbst. Dem, der seinen Vater begraben will, und der nicht zu den Zwölf gehörte, sagt Jesus, er solle das Gottesreich verkündigen (Lc. 9. 60). Das Wort, was Jesus im Verborgenen rede, solle offenbar gemacht werden, Mc. 4. 22, Mt. 10. 26, Lc. 8. 17, 12. 2 f. ist nicht auf die Zwölf beschränkt, sondern bezieht sich auf die Thätigkeit der Seinen überhaupt. Das andere Wort vom Salz der Erde und Licht der Welt, Mt. 5. 13—16, dergleichen. Alle solche Worte waren naturgemäß auf den Kreis der Anhänger Jesu beschränkt, und wo sie, wie in dem zuletzt genannten Falle, jetzt in einer Volksrede stehen, haben wir anzunehmen, daß dies der Evangelist aus sachlichen Gründen gethan, damit aber den ursprünglichen Zusammenhang vernichtet hat. Ebenso ist aber in der Natur der Sache begründet, daß nähere Belehrungen über das, was ihnen bei ihrer Wirksamkeit widerfahren werde, namentlich ihr Verhältniß zu der ihnen drohenden Feindschaft der Welt der späteren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehören und in dem engsten Kreise der Zwölf stattgefunden haben.

5. Aber, und das ist ein überaus wichtiger Punkt, nirgends finden wir, daß Jesus zu den Zwölf über ihre zukünftige Arbeit in dem Sinne geredet hat, daß er ihnen im Unterschied von Anderen eine bestimmte Aufgabe als ihre spezielle Domäne zugewiesen hätte. Zweierlei pflegt als solche den Zwölf ausschließlich übertragene Aufgabe angesehen zu werden: die Mission und die Leitung der Gemeinde. Beides aber mit Unrecht.

Zunächst die Mission. Völlig abzusehen ist dabei von der Aussendung der Jünger Mt. 10. 5 ff., Mc. 6. 7 ff., Lc. 9. 1 ff. Denn da handelt es sich überhaupt nicht um Mission im späteren Sinne, geschweige um die Übertragung eines dauernden Amtes an die Zwölf. Nicht als ob die Erzählung überhaupt ungeschichtlich wäre (Weizsäcker Apost. Z. A.¹ 24). Wenn geltend gemacht wird, die Jünger hätten nach Lc. 9. 49. 50 für unzulässig gehalten, daß irgend einer aus dem Gefolge Jesu sich sondere und im Namen desselben für sich handle, so ist übersehen, daß der Mann, der im Namen Jesu Dämonen austreibt, eben nicht „aus dem Gefolge Jesu“ ist (*οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν* V. 49), und daß er keinen Auftrag Jesu hat. Daß die Jünger

damals noch nicht fähig zu eigenem Wirken waren, ist völlig richtig, aber beweist nichts gegen die Geschichtlichkeit der Aussendung, weil, wie wir sehen werden, es sich um ein „eignes Wirken“ im Sinne der späteren Mission gar nicht handelt. Allerdings wäre es unmöglich gewesen, daß sie, die damals über die Person Jesu wie über das Wesen des Gottesreiches noch so völlig unklar waren, anstatt des Herrn, seine Wirksamkeit ergänzend, hätten predigen können. Aber darum handelt es sich auch nicht. Nach dem ganzen Zusammenhang ist der Zweck der Aussendung kein anderer, als den Lc. 10.1 angiebt: die Jünger sollen in diejenigen Orte gehen, in welche Jesus kommen will, also seine eigene Wirksamkeit nicht ergänzen, sondern vorbereiten, also im Einzelnen die Aufgabe lösen, welche für die ganze Zeit der Täufer gehabt hatte. Darum ist auch das Thema ihrer Verkündigung dasselbe, welches dieser gehabt hatte: das Himmelreich ist nahe gekommen. Zu einer solchen Thätigkeit allein passen auch die Regeln, welche ihnen Jesus in knapperer Form bei Mc. und Lc., ausführlicher Mt. 5—16 giebt. Sie sind nur auf eine ganz kurze, s. z. s. heroldsmäßige Wirksamkeit berechnet, wie sie für eine Mission im späteren Sinne gradezu der Tod sein würde. Man hat sich den unbefangenen Blick auch hier nur dadurch trüben lassen, daß der erste Evangelist nach seiner gruppierenden Weise von V. 16 an eine Reihe von Sprüchen angefügt hat, die allerdings auf ein zukünftiges Wirken sich beziehen. Höchst instruktiv ist die Didache. Sie hat die damalige Aussendung als die Instruktion für die künftige Wirksamkeit der Jünger Jesu gefaßt und macht die für jenen einen Fall gegebenen Regeln daher als dauernd zu befolgende geltend. Sie hat aber andererseits ganz richtig gesehen, daß die Worte Jesu sich nur auf eine vorübergehende Wirksamkeit beziehen und daher den „Aposteln“ höchstens zwei Tage an einem Orte zu bleiben gestattet. Zu einer solchen präparatorischen Wirksamkeit waren die Zwölf allerdings geeignet. Aber auch daß sie damals schon Dämonen ausgetrieben haben — denn darauf beschränkt der ursprüngliche Bericht Mc. 6.7 ihre Vollmacht, während Mt. und Lc. von allen Krankheiten reden, — ist durchaus glaublich. Was Weizsäcker dagegen anführt, als die Jünger einmal hätten

selbständig handeln wollen, — er meint jedenfalls Mc. 9. 18, — sei es ihnen mißlungen, hat keine Beweiskraft. Grade die Frage der Jünger, warum sie die Krankheit nicht hätten heilen können, zeigt ja, daß sie sich darüber wundern, also vorausgesetzt hatten, sie würden es können. Und wie hätten sie daran zweifeln sollen, daß Jesus ihnen dieselbe Fähigkeit mitteilen könne, die der Pharisäer Jüngern beiwohnte (Mt. 12. 27)? Ganz durchschlagend ist aber, daß Lc. 10. 17 die Jünger voll Freude berichten, daß ihnen wirklich die Dämonen unterthan seien, was durch die damit zusammenhängende, unbedingt echte Antwort Jesu als historisch gewährleistet wird. So hat sich uns also auf der einen Seite die Geschichtlichkeit jener Aussendung, auf der anderen aber auch die Gewißheit ergeben, daß es sich durchaus nicht um einen Auftrag handelte, der auf die Dauer berechnet war, nicht um den Auftrag Seelen zu bekehren, sondern um etwas, was nur für den damaligen Fall galt, um die Ankündigung des Kommens Jesu. So wenig die Bedeutung der Johannestaufe mit derjenigen der christlichen identisch war, so wenig steht der damalige Auftrag an die Jünger auf derselben Linie mit ihrer späteren Wirksamkeit. Ja, nicht einmal als „Einschulung“ oder „Vorübung“ kann jener Auftrag bezeichnet werden, denn der Herr, der sie anwies auf den Beistand des heiligen Geistes zu trauen, der ihnen das Rechte eingeben werde, konnte eben deshalb kein Gewicht auf eine solche „Schulung“ legen.

Aber selbst wenn wir hier die Übertragung ihres späteren Amtes an die Zwölf hätten, wie es sicher nicht der Fall ist, so wäre es damit noch nicht ihnen ausschließlich, d. h. im Unterschied von allen anderen Jüngern, übertragen worden. Das ergibt schon der Umstand, daß wir bei Lc. denselben Auftrag an einen weiteren Kreis von Siebzig gerichtet finden. Denn daß diese Geschichte sich der Evangelist aus den Fingern gezogen hat, halte ich für ganz unglaublich. Man hat gemeint, neben die Aussendung der Zwölf als der Judenmissionare habe er hier die Heidenmission von Jesu proklamieren lassen wollen, und hat sich darauf berufen, daß in der jüdischen Theologie siebzig die Zahl der Völkerwelt sei (die Belagstellen aus Weber bei Holtzmann H. C. a. l.). Das ist ein gradezu unmöglicher

Gesichtspunkt. Nicht nur dafs, wie Holtzmann mit Recht dagegen bemerkt, derselbe Verfasser 24. 47 und Act. 1. 8 auch den Zwölf den Auftrag der Heidenmission geben läfst, sondern vor allem spricht der Zusammenhang von Lc. 10 selbst dagegen. Die Siebzig sollen ja nur in die Städte gehen, in die Jesus selbst demnächst kommen will, also nur in jüdische Städte: wie kann das die Proklamation der Heidenmission sein sollen? Allerdings werden ja in der folgenden Rede Jesu Sodom, Tyrus und Sidon genannt, also heidnische Städte. Aber in welchem Zusammenhang? Die Schuld derjenigen jüdischen Städte, welche, wie Kapernaum, das Heil zurückweisen, soll als eine noch schlimmere dargestellt werden, als die der durch himmelschreiende Sünden berüchtigtsten heidnischen Städte. Wir können hier von der Frage ganz absehen, ob diese Verse überhaupt in ihrem ursprünglichen Zusammenhang erhalten sind; jedenfalls ist von einer Heidenmission in ihnen schlechterdings nicht die Rede. Eine „Tendenz“ liegt der Erzählung von der Aussendung der Siebzig ganz fern. Lc. hat sie jedenfalls in einer Quelle schon vorgefunden. Auch innerlich ist gegen die Entsendung einer gröfseren Zahl —, ob die Zahl 70 genau oder nur eine runde ist, thut hier nichts zur Sache, — nichts einzuwenden. Wir sahen bereits, dafs in der ersten Zeit seines Wirkens sich Jesus auf einen kleineren Bezirk beschränkt hat. Es war nur natürlich, dafs er, als er eine gröfsere Reise unternehmen wollte, auf seine Ankunft vorbereiten liefs und dazu mehr als seine nächsten Jünger gebrauchte, zumal wenn er stets zwei zusammen entsendete. Nur das kann fraglich sein, ob wir nicht in Lc. 10 eine Doublette zu Lc. 9 haben, d. h. ob es sich nicht in beiden Fällen um dieselbe Thatsache handelt. Es begreift sich, dafs Mc. —, und ihm folgend Mt., — wenn sie hörten, dafs Jesus „seine Jünger“ ausgesandt habe, dabei an die Zwölf dachten, die ja auch thatsächlich beteiligt waren; es begreift sich ebenso, dafs wenn Lc. einerseits bei Mc. die Aussendung der Zwölf las und andererseits in einer andren Quelle die einer gröfseren Zahl, er beides für zwei verschiedene Thatsachen hielt. Bleibt aber jedenfalls die Thatsache bestehen, dafs Jesus auch noch Andere mit demselben Auftrag entsendet hat wie die Zwölf, so ist damit bewiesen, dafs es

sich hier nicht um ein ihnen in ausschließlichem Sinne übertragenes Amt handeln kann.

Haben wir also Mt. 10 nicht die Übertragung der Mission für die Zukunft an die Zwölf, so haben wir überhaupt während des irdischen Lebens Jesu keinen Punkt, wo er sie ihnen als Amt übertragen hätte. Alles, was er nach dieser Seite sagt, ist auf seine Gemeinde im ganzen abgezweckt: sie ist die eigentliche Trägerin der evangelischen Verkündigung. Diese Verkündigung wird aber meist gar nicht als eigener Lebensberuf gedacht, sondern erfolgt dadurch, daß das gesamte Auftreten der Seinen in Wort und That eine indirekte Missions-thätigkeit sein soll. Das ist schon der Sinn der Sprüche vom Salz der Erde und Licht der Welt und der auf dem Berge liegenden Stadt (Mt. 5. 13—14); ebenso der Sinn der Mahnungen zum Bekennen Christi (Mt. 10. 32, Lc. 12. 8). Letzteres zieht naturgemäß den Haß der Welt auf sich. Daher ermahnt der Herr, sich vor den Menschen nicht zu fürchten: ihr Haß könne der Sache des Evangeliums nicht schaden. Die Seinen würden durch den Geist Gottes befähigt werden, in der rechten Weise für ihre Sache einzustehen (Mc. 13. 11, Lc. 21. 14. 15). Grade die Verfolgung werde so zu einem Mittel werden, das Evangelium in immer weiteren Kreisen bekannt zu machen (vgl. Lc. 21. 13 *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον* mit Mc. 13. 9 *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*). Zwar können in einzelnen Fällen solche Verfolgungen zum Tode führen (Mt. 10. 28, Mc. 13. 12, Lc. 21. 16), aber niemals wird es den Seinen im ganzen an einer Bergungsstätte fehlen, so daß das Evangelium selbst nie ausgerottet werden kann (Mt. 10. 23 und dazu meine eschat. Auss. J. 121 ff.). Es ist klar, daß in allen diesen Stellen nicht von der Mission als besonderem Beruf die Rede ist, sondern von der allen Gläubigen gemeinsamen Aufgabe des Bekenntnisses auch unter Verfolgungen. Namentlich ist dieser allgemeine Gesichtspunkt auch in dem zweiten Teil der sog. Instruktionsrede Mt. 10. 17 ff. festgehalten. Daß dieses Stück nicht zeitlich mit den vorangehenden Versen zusammengesprochen ist, sondern eine Reihe von Sprüchen enthält, die nur durch den sachlichen Gesichtspunkt mit dem Vorigen verbunden sind, daß in ihnen von dem Verhältnis und Verhalten der Jünger zur Welt die Rede

ist, das ergibt schon die Vergleichung der beiden anderen Synoptiker. Die nähere Erwägung zeigt aber auch, daß hier kein einziger Satz steht, der nur für die Zwölf Gültigkeit hätte; wohl aber weisen Ausdrücke wie *μαθητής*, das durch das parallele *δοῦλος* als in allgemeiner Bedeutung stehend erklärt wird, V. 24, *οἱ οἰκιακοί* V. 25, oder *πᾶς ὅστις ὁμολογήσει* V. 32 ganz bestimmt darauf hin, daß Jesus, was er sagt, von allen den Seinen meint. Auch bei missionarischer Thätigkeit wird sich das alles bewähren, aber es steht nicht da direkt von einer solchen. Nicht anders steht es, wenn Jesus dem uns unbekannten Jünger, der seinen Vater begraben will, die Pflicht auferlegt, statt dessen das Reich Gottes zu verkündigen (Lc. 9.60). Auch hier ist nicht von dem die Rede, was Mission im engeren Sinne heißt. Denn der Befehl Jesu gilt ja schon für die Gegenwart; zu einer selbständigen Predigt des Evangeliums aber war dieser Mann damals noch ungleich weniger befähigt als die Zwölf. Vielmehr ist die Meinung, daß er, statt sich mit dem zu befassen, was dieser dem Tode verfallenen Welt angehört, vielmehr das überweltliche Gottesreich zu seinem Lebensinhalt machen soll: was er auch äußerlich treibe, in welchen Lebensverhältnissen er stehe, sein Leben soll ein fortdauerndes Verkündigen des Gottesreiches sein. Selbst das Wort an die Fischerapostel, Jesus wolle ihnen den höheren Beruf des Menschenfischens geben, würde an sich noch nicht einschließen, daß sie ihren irdischen Beruf völlig aufgeben sollten. Wie Paulus beides miteinander verbunden hat, wäre es auch unter Umständen für sie möglich gewesen, denn das Menschenfischen schließt ein selbshaftes Leben nicht aus: hat doch Petrus selbst wenigstens längere Zeit hindurch in Jerusalem seinen festen Wohnort gehabt. Wir kommentieren unwillkürlich das Wort Jesu nach der späteren Geschichte; aber als es gesprochen wurde, konnte man zunächst nichts daraus entnehmen, als was auch von Anderen als den Zwölf galt, daß die Betreffenden ihr Leben dem Gottesreich widmen sollten: ob in einer Weise wie kein Anderer, in welchen äußeren Formen, das war noch nicht gesagt.

Nur eine Stelle bleibt in der Synopse übrig, wo Jesus vor seinem Tode den Zwölf ausschließlich die Mission als spezielle

Aufgabe wenigstens für die Zukunft zu übergeben scheint: Mc. 3. 14. 15. Da wird als Zweck der Auswahl der Zwölf hingestellt: *ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς κτλ.* Allerdings ist fraglich, wie der Evangelist die letzten Worte gemeint hat: ob er dabei an die erste Aussendung 6. 7 oder die spätere Missionsthätigkeit denkt. Die Gleichheit des Ausdrucks an beiden Stellen (3. 15 *ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια*; 6. 7 *ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων*) führt auf Ersteres. In jedem Fall aber ist aus der Stelle nicht zu beweisen, daß Jesus diese ihre künftige Bestimmung den Zwölf schon damals gesagt habe. So gut Marcus 3. 16 schon die Namengebung des Petrus erwähnt, obwohl dieselbe doch erst später erfolgt ist, so gut giebt er mit der Zwecksbestimmung hier dasjenige an, was sich nachträglich als der Zweck Jesu für die Auswahl herausstellte, ohne daß er sagen will, dieser Zweck sei von Jesus alsbald ausgesprochen.

So gewinnen wir also das Resultat, daß Jesus zwar voraussetzt, sein Evangelium werde von den Seinen verkündet werden, ohne aber über die Form, in der es geschehen wird, — ob als eigener Lebensberuf — etwas direkt zu sagen; daß er die Zwölf zu diesem Beruf besonders auszurüsten gesucht hat, aber ohne ihn den Zwölf allein, im Unterschied von Anderen, zu übertragen. Sie sollen ihn auch, sollen ihn in erster Linie üben; mehr geht nicht aus den Evangelien hervor.

6. Anders steht es mit der Zeit nach der Auferstehung. Hier scheint nach allen drei Synoptikern Jesus grade den Elf die Mission als künftigen Lebensberuf ausdrücklich übertragen zu haben. Indes erheben sich grade hier bedeutende Schwierigkeiten. Von dem gegenwärtigen Schluß des Mc. müssen wir absehen, weil er jedesfalls nicht aus der Feder des Evangelisten herrührt; mag er noch so alt und dem Inhalt nach noch so richtig sein, jedesfalls fehlt es an der Möglichkeit die Richtigkeit der Überlieferung durch Zurückführung auf einen Augenzeugen zu beweisen. Aber auch bei Mt. und Lc. wissen wir nicht, auf welchen Quellen ihre Nachrichten beruhen. Das Mittel, das wir sonst haben, um die Glaubwürdigkeit beider zu erproben, die Übereinstimmung mit Mc. einerseits und untereinander andererseits, fällt hier fort: den Mc. haben wir nicht

mehr, und die Berichte der beiden Anderen gehen ganz auseinander. Für alle die, welche einen realen Verkehr des Auf-
erstandenen mit den Jüngern überhaupt nicht anzunehmen
vermögen, fällt die Geschichtlichkeit der berichteten Worte
Jesu von vornherein hin. Eine Auseinandersetzung mit ihnen
ist selbstverständlich bei dieser Gelegenheit ausgeschlossen. Aber
auch wenn man prinzipiell einen solchen Verkehr zugiebt, blei-
ben der Schwierigkeiten genug. Es wird auf den Versuch an-
kommen, wie weit auch unter so schwierigen Umständen es
möglich ist, die Geschichtlichkeit der betreffenden Worte Jesu
wissenschaftlich wahrscheinlich zu machen.

Die gehäuftesten Schwierigkeiten bietet Mt. 28. 19. 20, wo
der Missionsbefehl und der Taufbefehl zusammenstehen. Durch
beides, wird eingewendet, werde die Geschichte des apostoli-
schen Zeitalters ein Rätsel. Habe Jesus den Elf befohlen die
Heiden zu evangelisieren, wie sei erklärbar, daß sie nicht
allein selbst diesen Befehl nicht ausführen, sondern daß auch
in dem Streit zwischen Paulus und den Judaisten der erstere
sich nie auf diesen Befehl beruft, daß überhaupt ein Streit
über das Recht der Heidenmission habe entstehen können.
Habe Jesus ferner die Taufe auf die drei Namen befohlen, wie
sei erklärbar, daß wir im übrigen N. T. von dieser Form keine
Spur haben, sondern nur eine Taufe auf den Namen Jesu.
Endlich machen die Worte *διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα
ἐνετείλάμην ὑμῖν* doch den Eindruck, als wenn Jesus hier als
neuer Moses gedacht wird, dessen Wirksamkeit in einer neuen
Gesetzgebung, einer Reihe einzelner Gebote, bestanden hat, was
als eine unterwertige Auffassung seiner Person wie seines Be-
rufes gelten müßte. Es ist daher begreiflich, daß selbst so
konservative Theologen wie B. Weifs die formale Authentie der
Matthäusworte in Abrede stellen und annehmen, daß hier das-
jenige, was die Gemeinde Christi nachher als den Willen ihres
Meisters erkannt habe, hier auf ein direktes Wort desselben
zurückgeführt sei. Und in der That würde, wenn die Authentie
desselben unhaltbar wäre, damit das sachliche Recht weder der
Heidenmission noch der Taufe hinfallen. Aber ich glaube den
Beweis führen zu können, daß der Inhalt unserer Verse direkt
auf Christus zurückzuführen ist.

Wir beginnen mit dem Taufwort, weil hier die Schwierigkeiten am größten sind. Dafs die Taufe zum ältesten Gut der Gemeinde gehört hat, ist unbestreitbar. Sie gilt allgemein als Merkmal des Christenstandes. Die Akta lassen sie schon am Pfingsttage beginnen und von da an allgemein geübt werden. Hat man gegen die Geschichtlichkeit dieser Nachrichten Mißtrauen, so ist doch Paulus ein unverwerflicher Zeuge. In seinen Briefen ist ihm die Taufe offenbar selbstverständliche Voraussetzung bei jedem Christen: sie gehört ihm zu dem, was der ganzen Christenheit gemeinsam ist (Eph. 4. 5). Höchst bezeichnend ist seine Frage an die Johannesjünger Act. 19. 3 — eine Stelle, deren Geschichtlichkeit unbezweifelbar ist, — *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε*; Danach ist ihm, dafs die Betreffenden, die er für Christen hält, getauft sind, selbstverständlich. Aber noch mehr: wenn Paulus 1 Kor. 10. 2. 3 in allegorischer Darstellung Taufe und Abendmahl zusammenstellt, so wird sich das schwerlich anders erklären lassen, als dafs er in beiden gleicherweise eine Stiftung Christi sah. Wenn das aber so ist, wenn also wenigstens die Urzeit die Taufe als Stiftung Christi ansah, wann hat er sie gestiftet? Keim vermutet, dafs es in der Nacht des Verrates geschehen sei. Dadurch würde freilich die Zusammenordnung von Taufe und Abendmahl erklärt sein, aber das Schweigen der Evangelien ist für diese Hypothese tödlich. Hätte Jesus die Taufe bei dem letzten Mahl, über das so ausführlich berichtet wird, hätte er sie also gleichzeitig mit dem Abendmahl eingesetzt, so würde der Bericht darüber unmöglich haben untergehen können. Man könnte versucht sein die Entstehung der Taufe auf Mc. 10. 38. 39 zurückzuführen. Dort sagt Jesus den Zebedaiden, er müsse sich taufen lassen und einen Kelch trinken und sie müßten dergleichen thun. Wenn nun die Gemeinde einen Kelch Christi im Abendmahl wirklich trank, so konnte es nahe liegen auch die Taufe, von der Jesus dort redet, und die er von seinen Jüngern verlangt, durch einen äufseren Ritus zu vollziehen. Die Formel auf Jesu Namen taufen, noch mehr der paulinische Ausdruck Taufe auf Jesu Tod könnte für diese Erklärung verwandt werden, da ja in jenem Bildworte die Taufe sich in der That auf Jesu Tod bezieht. Aber auch diese Herleitung der

Taufe ist nicht haltbar. Nicht nur, daß jenes bildliche Wort Jesu sich nicht an alle Jünger, sondern nur an die Zebedaiden richtete, vor allem würde, wenn hier die Entstehung des Taufritus zu suchen wäre, die Analogie des Kelches dazu geführt haben, auch die Taufe wie das Abendmahl wiederholt zu begehen. Ganz unglaublich erscheint mir auch, daß die Jünger Jesu einfach die Johannestaufe wieder aufgenommen haben sollten. Wenn Jesus die Taufe, wie sie von Johannes geübt war, nicht fortgesetzt hatte, so hätte dies, wenn nicht ein ausdrückliches Wort Jesu sie anders belehrte, den Jüngern eher eine Weisung sein müssen, sie nicht wieder aufzunehmen, als das zu thun.

Anders stände es nun freilich, wenn Jesus die Taufe schon während seiner irdischen Wirksamkeit hätte üben lassen. Dann brauchten wir gar keine ausdrückliche Einsetzung derselben für die Zukunft; es wäre für die Jünger selbstverständlich gewesen, daß sie nach Jesu Tode fortführen zu thun, was sie vor seinem Tode zu thun angewiesen waren. Diese Auffassung findet eine Stütze in Joh. 3. 22, 4. 1. 2, wo ausdrücklich berichtet wird, daß Jesus seine Jünger in der Weise des Täufers habe taufen lassen und die Juden darüber gestritten hätten, welche Taufe die bessere sei. Dann würde sich das Taufen auf den Namen Jesu in der Apostelgeschichte von selbst erklären, denn schon vorher würde diese Formel im Unterschiede von der Johannes-Taufe die gegebene gewesen sein. Damit würde auch stimmen, daß weder bei Mt. noch bei Mc. genau genommen von einer Einsetzung der Taufe die Rede ist, sondern sie vorausgesetzt wird, wenigstens die Worte das Bestehen der Taufe nicht ausschließen. So außerordentlich einfach diese Herleitung der Taufe ist, muß doch das völlige Schweigen der Synopse bedenklich machen. Nirgends ist die geringste Andeutung, daß schon bei Lebzeiten Jesu die Jünger eine Taufgemeinde gebildet haben; niemals, wo Jesus jemand zur Nachfolge auffordert — z. B. bei Berufung des Levis — ist davon die Rede, daß der Betreffende angewiesen wird, sich taufen zu lassen; nirgends wird berichtet, daß nach Jesu Volksreden die Leute sich zur Taufe gemeldet hätten. Je regelmäßiger in den Akten die Taufe als das Resultat der Predigt erwähnt

wird, um so näher hätte es doch gelegen, auch während des Lebens Jesu das zu erwähnen, wenn bekannt war, daß schon damals getauft war. Und auch äußerlich ist es schwer denkbar, daß jeder Anhänger Jesu getauft ist, da Jesus doch nicht gleich dem Täufer seine Wirksamkeit auf Orte beschränkt hat, die am Wasser liegen. Darum braucht die eigenartige Notiz des vierten Evangeliums nicht ungeschichtlich zu sein. Vielmehr läßt sie uns in eine Periode des Wirkens Jesu hineinblicken, die sonst fast spurlos verschwunden ist, eine Periode, wo er die Wirksamkeit des Täufers fortsetzte und nach Beyschlags geistvollem Ausdruck als sein eigener Prophet auftrat. Daß in der Synopse er das Motto des Täufers sich wörtlich aneignet *μετανοεῖτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist eine Bestätigung dieser Auffassung. Als mit der Gefangennahme des Täufers Jesus zu einer neuen Stufe seines Wirkens übergieng, hat er den Taufritus fallen lassen. Derselbe war bei ihm, wie bei dem Täufer, eine Vorbereitung auf das kommende Gottesreich gewesen; als er begann das gekommene zu predigen, hörte er auf. Ist demnach im Leben Jesu keine genügende Begründung für die Einsetzung der Taufe durch Jesus zu finden, ist aber andererseits ohne solche die Entstehung der christlichen Taufe auch nicht begreiflich, so sieht man sich doch auf die Zeit nach der Auferstehung hingewiesen, als den Punkt, wo die Taufe eingesetzt sein muß.

Und in der That fallen die großen Schwierigkeiten, welche das Schlußwort Jesu bei Matthäus bietet, fort, sobald man sich klar macht, daß wir ja hier, wie eigentlich überall in den Evangelien, nur einen Extrakt aus dem haben, was Jesus gesagt hat, und außerdem daß wir im letzten Kapitel des Matthäus nach allen Spuren nicht eine schriftliche Quelle, sondern nur mündliche Tradition anzunehmen haben, wodurch also von vornherein ausgeschlossen ist, daß wir den Wortlaut dessen, was Jesus gesagt hat, noch haben. Daß aber das Wort vom Taufen auf die drei Namen seinem Inhalt nach geschichtlich ist, läßt sich durch Vergleichung der anderen Evangelien beweisen. Zunächst ist zu beachten, daß von einer Taufe in den Reden des Auferstandenen vor seinem Scheiden nicht nur bei Mt. und Mc., sondern auch, wenngleich in etwas anderer Weise

bei Lc. in Act. 1.5 die Rede ist: *ὁμοῖς ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἅγιοι*. Danach hat Jesus vor seinem Scheiden den Jüngern die Geistesgabe verheissen und in engste Verbindung mit dem Begriff der Taufe gesetzt. Ersteres folgt ganz abgesehen von den johanneischen Abschiedsreden unweigerlich schon daraus, daß *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* im N. T. terminus technicus ist (Lc. 24.49, Act. 1.4, 2.33, Gal. 3.14, Eph. 1.13). Dieser Ausdruck fordert ein dahingehendes Wort Jesu. Das Zweite aber folgt aus dem Wort Act. 1.5 *βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι*. Ferner ist nach dem ganzen N. T., vgl. auch speziell Lc. 24.49, bei der Sendung des Geistes der Vater und der Sohn beteiligt: er ist beider Geist und erscheint bald vom Vater, bald vom Sohn gesendet. Demnach hat Jesus auch nach Lc. vor seinem Scheiden die Geistesgabe verheissen, sie als eine Taufung dargestellt und sie in Beziehung gesetzt zu dem Vater und zu sich. Damit sind aber die sämtlichen Momente gegeben, welche den Ausdruck des Mt. *βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* als sachlich authentisch darstellen. Denn wenn die Taufe den Geist giebt, dieser aber zu Vater und Sohn eine Beziehung hat, so stellt die Taufe in ein Verhältniß zu den drei Namen. Jener Ausdruck ist nur die komprimierte Zusammenfassung der Gedanken, die Jesus auch nach Lc. geäußert hat. Mit der Einsicht, daß es sich hier um eine solche Zusammenfassung handelt, ist nun aber der scheinbare Widerspruch mit der apostolischen Taufpraxis auf den Namen Jesu allein beseitigt. Denn es handelt sich bei Mt. gar nicht um eine Taufformel. Sollten seine Worte eine solche sein, so wären sie ganz gewiß unecht. Denn hätte Jesus den Jüngern den direkten Befehl gegeben, auf die drei Namen zu taufen, so hätten sie nimmermehr im Gegensatz zu diesem Befehl auf einen Namen taufen können. Ganz anders aber, wenn die Worte des Mt. nur den Inhalt dessen kurz angeben, was Jesus den Jüngern über die Bedeutung der Taufe gesagt hat, nämlich, daß durch sie ein Verhältniß zu Vater, Sohn und Geist hergestellt werde. Von einer Taufformel wissen wir dann überhaupt nichts. So wenig wir den Wortlaut des Vaterunsers oder die Einsetzungsworte des Abendmahls einhellig überliefert haben, so wenig haben

wir eine Überlieferung über die Formel, mit der getauft werden sollte. Die Vergleichung von Act. 1.5 führt aber noch einen Schritt weiter. Wenn da Jesus den Jüngern eine Taufung mit heiligem Geist in Aussicht stellt, so ist klar, daß er nicht den äußeren Taufritus im Auge hat, denn mit Wasser sind ja die Jünger nicht getauft, sondern die Geistesbegabung sinnbildlich als eine Taufe darstellt. Demnach werden wir schließen können, daß Jesus scheidend den heiligen Geist als das unterscheidende Kennzeichen der Seinen hingestellt und die Erfüllung mit demselben als ein Gegenbild der Johannestaufe bezeichnet hat. In diesem Wort Jesu haben dann die Jünger die Weisung gesehen, auch den äußeren Taufritus, wie sie ihn von der früheren Zeit her kannten, wieder aufzunehmen, und daß sie darin Recht gethan, bezeugt die Thatsache, daß in der That das Zungenreden im apostolischen Zeitalter als Zeichen des Geistesempfanges mit der Taufe verbunden zu sein pflegte.

Demnach hat sich an Lc. das bei Mt. über die Taufe Gesagte seinem Inhalt nach bewährt, indem es sich als Zusammenfassung des von Christus Gedachten darstellt. Damit haben wir ein gutes Vorurteil gewonnen für dasjenige, was über die Mission gesagt wird. Auf diesem Punkt ist ein doppelter Beweis für die Geschichtlichkeit möglich. Der eine liegt wieder in der Übereinstimmung mit dem bei Lc. Berichteten, der andere in der Übereinstimmung mit dem früher in den Evangelien Berichteten.

In ersterer Beziehung wird sowohl Lc. 24.47—49, wie Act. 1.8 der Missionsauftrag, und zwar beidemal der an die Heiden, mit der Verheißung des Geistes verbunden, die nach der gegebenen Erörterung als Taufe erscheint. Zwar kommt in der Akta-Stelle das Wort Heiden nicht vor, sondern es heißt *ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς*. Daß dieser Ausdruck aber sich nicht nur auf die jüdische Diaspora beziehen soll, geht schon aus der vorangehenden Nennung von Samaria hervor, welche zeigt, daß über den Rahmen des Judentums hinausgegangen werden soll, noch mehr aber daraus, daß für Lc. diese Stelle das Programm für das ganze Buch bildet, welches gerade der Rechtfertigung der Heidenmission gilt. In der anderen Stelle sind zwar die Heiden ausdrücklich genannt (*εἰς τὰ ἔθνη* V. 47),

aber auf den ersten Blick scheint hier doch kein direkter Missionsauftrag vorzuliegen. Denn Jesus erschließt den Jüngern V. 45 ff. die A. T. Schrift und weist ihnen nach, daß die drei Thatfachen seines Todes, seiner Auferstehung und der universalen Verkündigung des Evangeliums in derselben bezeugt seien. Wenn es darauf V. 48 heißt *ὁμῆς μάρτυρες τούτων*, so klingt das zunächst, als wenn die Jünger nicht als Missionare, sondern nur als Augenzeugen dafür hingestellt werden sollten, daß jene Thatfachen, die im A. T. geweissagt waren, wirklich erfüllt sind. Aber diese Fassung ist aus inneren Gründen unmöglich. Denn da das Evangelium, als Jesus diese Worte spricht, noch gar nicht zu den Heiden gekommen ist, wie können die Jünger diese Thatfache bezeugen? Als sie aber wirklich eingetreten war, so bedurfte es keines „Zeugnisses“ dafür, denn sie lag — anders wie bei Tod und Auferstehung Jesu — von selbst für alle erkennbar vor. Auf eine andere Fassung führen schon die Schlußworte von V. 47 *ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ*. Denn so wird mit *ⲗ B* statt der von Vielen, auch dem Syrer, bezeugten Lesart *ἀρξάμενον* zu lesen sein. Zwar könnte man für letztere geltend machen, daß der Plural eine durch das folgende *ὁμῆς* veranlasste Änderung sei, zumal die Schreiber an dem absoluten Akkusativ Anstoß nehmen konnten. Aber ein solcher steht nur bei impersonalen Wendungen (Kühner² 2.2.487); die Annahme einer solchen liegt hier aber ganz fern, und ich bezweifle, daß *ἀρχεσθαι* überhaupt zu denjenigen Verben gehört, bei denen solche impersonale Wendung dem griechischen Sprachgefühl möglich erschien. Nimmt man infolgedessen *ἀρξάμενοι* als die ursprüngliche Lesart an, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Zieht man das Partizip zum Vorigen, so entsteht ein Anakoluth: woran schließt sich grammatisch der Nom. Plur.? Zieht man es zu dem folgenden *ὁμῆς*, so entsteht ein unlogischer Gedanke. Denn einmal müßte es dann heißen: indem ihr von Jerusalem anhebt, nämlich zu predigen, sollt ihr oder werdet ihr die genannten drei Thatfachen bezeugen; dann aber mußte das Verbum dabeistehen: wie die Worte lauten, kann nur die einfache Kopula „ihr seid“ ergänzt werden. Andererseits aber tritt dann wieder der Übelstand ein, daß bei der Verkündigung des Evangeliums die dritte

Thatsache, die Heidenverkündigung, noch gar nicht vorhanden war, also auch nicht „bezeugt“ werden konnte. Auf die bloße Voraussagung der drei Thatsachen im A. T. aber kann das *ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* auch nicht bezogen werden, denn teils paßt darauf nicht der Begriff einer *μαρτυρία*, teils war das auch nicht die Hauptsache in der evangelischen Predigt, daß diese Thatsachen geweissagt, sondern daß diese geweissagten Thatsachen erfüllt seien. So könnte man, als auf die einfachste Lösung aller Schwierigkeiten, auf die Vermutung kommen, daß die drei Worte *ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ* eine alte Glosse seien, hervorgegangen aus dem Befremden, daß die Judenmission gar nicht erwähnt war. Indefs auch diese Annahme würde nicht weiter helfen, denn die oben dargelegten Übelstände der Deutung des *ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* würden dann ungehoben bleiben. Die einzige Möglichkeit die Stelle zu verstehen ist doch die Beziehung des *ἀρξάμενοι* auf das Vorige und also die Annahme eines Anakoluths. Diese Annahme wird aber bestätigt durch die Bemerkung, daß mit *ἀρξάμενοι* die Form der Erzählung umgesetzt wird in direkte Rede. Der Verfasser hat übersehen, daß er im Vorigen die Verkündigung des Evangeliums nur als im A. T. geweissagt in Betracht gezogen hatte, und fährt mit *ἀρξάμενοι* in direkter Rede fort, als wenn er von einem bezüglichlichen Befehl Jesu an die Jünger gesprochen hätte, also statt *κηρυχθῆναι* geschrieben hätte *κηρύξατε*. Das hatte die weitere Folge, daß er bei *ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* nur an die beiden Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi dachte. Damit sind alle Schwierigkeiten, welche diese Worte sonst machen, gehoben, denn nun wird nur gesagt, daß sie Zeugen, Augenzeugen, jener beiden Thatsachen seien, was sie wirklich waren, nicht daß sie Zeugen der Heidenpredigt seien, was sie damals nicht sein konnten. Noch durchsichtiger würde die Stelle, wenn man annehmen dürfte, daß der Übergang in die direkte Rede, also auch der Anakoluth aus der Zusammenschweifung zweier verschiedener Quellen hervorgegangen ist, von denen die zweite mit dem Wort *ἀρξάμενοι* eintritt. Ist diese Deutung der Lc.-Stelle richtig, so enthält auch sie einen direkten Missionsbefehl Jesu, der nur durch den Anakoluth verschleiert ist.

Wenn somit die beiden allein in Betracht kommenden Evangelien, Mt. und Lc., in dem Auftrag der Heidenmission übereinstimmen, so kommt nun noch hinzu, daß derselbe in der Gesamtdarstellung der Evangelien einen festen Halt hat. Daß Jesus jemals partikularistisch gedacht, d. h. das Gottesreich auf das Judentum beschränkt hat, ist eine völlig ungeschichtliche Ansicht. Schlechterdings nicht beweisend ist Mt. 10.5, da, wie wir sahen, bei der damaligen Aussendung der Jünger es sich gar nicht um die Frage der Zukunft, sondern nur um die unmittelbare Gegenwart handelt. Daß die Jünger sich auf die Grenzen Israels zu beschränken hatten, wenn der Meister selbst das that, ist selbstverständlich. Eher könnte man aus der Zwölfzahl der von ihm ausgesonderten Jünger darauf schließen, daß dieselben als Apostel nur für Israel gedacht seien. Aber gerade die Stelle, wo diese Korrespondenz am klarsten hervortreten scheint (Mt. 19.28, Lc. 22.29.30), beweist das Irrige dieser Annahme. Wir sahen schon, daß bei Lc. die Zahl zwölf bei Angabe der Throne fehlt. Nun aber ist die ursprüngliche Heimat dieses Jesuswortes jedenfalls bei Lc. richtig erhalten: es gehört dem letzten Mahle an. Damals konnte aber Jesus gar nicht mehr die Verheißung geben, jeder der Zwölf solle einen Stamm Israels richten, denn Judas war ihm ja als Verräter bekannt. Dann ist aber der Sinn nur, daß die Jünger, nämlich die treu gebliebenen, an der Herrschaft Christi über das Gottesreich teilnehmen würden, welches nach A. T. Ausdrucksweise mit dem Namen der zwölf Stämme bezeichnet wird. Die Frage, ob auch Heiden an demselben Anteil haben werden, liegt dem Zusammenhang ganz fern. Diese Stelle zeigt also, daß Jesus grade nicht in mechanischer Weise auf die Zwölfzahl seiner Jünger, als um der Zwölfzahl der Stämme willen nötig, Gewicht gelegt hat. Ist der Zwölfzahl überhaupt eine Bedeutung beizulegen, so kann sie nur als symbolischer Ausdruck dafür verstanden werden, daß mit diesen nächsten Begleitern Jesu der Anfang eines neuen Bundes gegeben sei, wie mit den zwölf Jakobssöhnen der Anfang des alten. Aber daß dieselbe eine innerlich notwendige sei, als wenn das Gottesreich zu Grunde gehn müsse, wenn einer aus jener Zahl ausscheide, das hat Jesus sicher nicht gedacht. Das beweist schon die Wahl des

Ischarioth. Denn daß Jesus die Gefahren, die in dessen Charakter lagen, nicht gesehen haben sollte, ist bei dem wunderbaren Scharfblick, mit dem er jeden, der mit ihm in Berührung tritt, alsbald durchschaut und seine Individualität erfaßt, völlig undenkbar. Hat er ihn trotzdem aufgenommen, so hat er es gethan, um gerade durch den allernächsten Umgang mit ihm diese Gefahren zu überwinden, also im Interesse seiner Erziehung. Wie diese Erziehung wirken würde, das überließ er seinem Vater. Daß er also die Zwölfzahl bestimmt habe, weil er damit den Beruf der Jünger zur Juden- und nur zur Juden-Mission aussprechen wollte, läßt sich nicht beweisen. Wohl aber läßt sich beweisen, daß er das Gottesreich nie partikularistisch gefaßt haben kann. Denn wenn das innerste Zentrum seiner Person die rein überweltliche Fassung des Gottesreiches war, wenn er sein eignes Verhältniß zum Vater als ein nicht durch irgend welche weltlichen, speziell nationalen Bedingungen begründetes, sondern als ein durchaus persönliches wußte, so waren damit alle Veranlassungen zu nationaler Beschränkung des Gottesreiches hingefallen. In seiner gesamten Lehrthätigkeit ist inhaltlich kein einziger Zug, der nur auf geborene Juden paßte. Formell knüpft er an die in seinem Volk vorhandenen Voraussetzungen an: er macht die Pflicht der Versöhnlichkeit daran klar, daß sie sogar höher als die Vollendung eines Opfers im Tempel sei; aber innerlich ist der ganze religiöse und sittliche Gehalt seiner Lehre völlig frei von jeder nationalen Beschränkung. Es ist höchst bezeichnend, daß er von seinen Jüngern als Salz der Erde und Licht der Welt redet. Gewiß hat er dabei gar nicht an etwaige Heidenmission gedacht; aber eben darum ist charakteristisch, daß er, ohne an dergleichen zu denken, diese allgemeinen Ausdrücke wählt. Ebenso steht es mit dem Wort vom Menschenfischen. Auch hier ist es ein exegetischer Fehler, wenn man daraus die universale Art des Jüngerberufes folgern will. Der Gegensatz ist einfach der von dem Genus Fisch und dem Genus Mensch. Aber auch hier ist charakteristisch dafür, wie wenig Jesus partikularistisch denkt, daß er sich mit diesem allgemeinen Gegensatz begnügt und nicht ausdrücklich Israel als Objekt des höheren Berufes bezeichnet. Daraus folgt, und diese Folgerung möchte heut-

zutage sehr allgemein zugestanden werden, daß der Universalismus des Gottesreiches in der Konsequenz des religiösen Selbstbewußtseins Jesu gelegen hat. Daß er jemals diese Konsequenz verleugnet hat, läßt sich schlechterdings nicht beweisen. Sobald er sein Denken auf diesen Punkt gerichtet hat, mußte sie ihm klar sein. Nur das kann fraglich sein, wann er dies gethan hat. Wenn ich in dem mehrfach von mir vertretenen Satz Recht habe, daß ein wesentlicher Zug in dem von den Evangelien gezeichneten Bild der sittlichen Vollkommenheit Jesu die keusche Zurückhaltung war, vermöge deren er eine Sache erst dann dachte, wenn er pflichtmäÙig daran denken mußte, so kann man jene Frage nicht a priori beantworten. Wir können nur sagen, daß er in der späteren Zeit seines Wirkens den Übergang des Gottesreiches zu den Heiden ausdrücklich vorausgesagt und die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt in Aussicht genommen hat. Wenn aber das, so liegt gar keine Veranlassung vor zu leugnen, daß er nach seiner Auferstehung die Jünger mit dieser universalen Mission betraut hat. Dann aber steht es auch mit dem Gesamtinhalt der Evangelien nicht in Widerspruch, wenn er denselben sowohl die Juden- wie die Heidenmission zur Pflicht macht: nach Lc. sollen sie bei den Juden anfangen und zu den Heiden gehen. Denn wir haben nirgends eine Stelle gefunden, welche bewiese, daß er jemals ausdrücklich sie als nur für die Arbeit an Israel bestimmt hingestellt hätte. Es ist natürlich, daß diese Arbeit ihm im Vordergrund stand, aber er hat eine weitergehende nie ausgeschlossen. Für jeden, der nicht aus dogmatischen Gründen einen realen Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern leugnet, läßt sich die Authentie der evangelischen Berichte rechtfertigen.

Diese ganze Erörterung sollte nur die Basis zur Beantwortung der Frage bilden, ob Jesus den Zwölf, bzw. Elf, ein ihnen im ausschließlichen Sinne eignendes Amt der Mission übertragen hat. Wären die Berichte über die Worte des Auferstandenen ungeschichtlich, so wäre ohne weiteres mit Nein zu antworten. Sind sie aber zwar nicht ein wörtliches Stenogramm, aber die inhaltlich richtige Zusammenfassung des wirklich von ihm Gesagten, so muß die Frage ins Auge gefaßt

werden. Schon die älteste Kirche hat die erörterten Stellen als an die Personen der Elf gerichtet aufgefaßt. Die Legenden von der durchs Loos geschehenen Verteilung der verschiedenen Länder an die Elf (Lipsius Apokr. Ap.-Gesch. 1. 27 ff.) gehn von der Voraussetzung aus, daß die damalige Welt von denselben persönlich missioniert sein müsse, da Jesus es ihnen befohlen habe. Dieselbe Voraussetzung besteht bei den Evangelischen. Höchst charakteristisch ist die Unklarheit eines so scharfsinnigen Mannes wie J. Gerhard. Im 23. Locus (de minist. eccl.) setzt er sich mit dem Calvinisten Saravia auseinander, der die Fortdauer des Apostolats behauptet. § 221 fin. unterscheidet er: officium docendi et baptizandi... ad omnes ecclesiae ministros non minus quam ad apostolos pertinet, sed specialis determinatio de praedicatione evangelii inter omnes gentes... ad solos apostolos pertinet. Ebenso § 220: mandatum praedicandi evangelii in toto terrarum orbe ac ubique fundandi ecclesias ad apostolos proprie spectavit... ergo cum apostolis mandatum et potestas illa desiit. Da aber doch vielleicht (forte) die Apostel selbst nicht überallhin gekommen sind, so haben sie ihre Schüler zu Hilfe genommen, die man aber nicht Apostel nennen darf. Also der Befehl Christi ist nicht durch die Apostel persönlich ganz ausgeführt, aber doch gehört die Evangelisation zu den Vorrechten des Apostolats, die mit den Personen der Apostel aufhören! Noch schärfer spitzt sich diese Auffassung zu, als der Pietismus den Missionsgedanken in der evangelischen Kirche auf den Leuchter stellt (vgl. Warneck bei Herzog R. E.² 10. 43 f.). Der Herr hat, so erwidert die lutherische Orthodoxie, den Jüngern den Auftrag gegeben, zu allen Völkern zu gehen, also ist selbstverständlich, daß sie den Befehl erfüllt haben, also braucht er nicht mehr erfüllt zu werden. Den Völkern ist seiner Zeit das Evangelium gebracht; die jetzigen Heiden haben es in lumbis patrum verworfen, sie haben nicht gewollt; also hat die Kirche keine Verpflichtung mehr gegen sie. Heutzutage wird niemand diese Beweisführung sich aneignen. Wir betrachten alle die Mission als Pflicht der Gesamtgemeinde. Diese ist durch das Wort des Herrn gebunden. Aber die einfache Konsequenz wird selten gezogen, daß der Missionsbefehl nicht die Elf als diese Personen, sondern

als die Vertreter der Gemeinde betrifft. Und doch ist das der wirkliche einfache Sinn dieser Stelle. Das folgt schon daraus, daß die Elf gar nicht daran gedacht haben, den Befehl als ihnen ausschließlich geltend zu betrachten; sie sind nicht alsbald zu den Heiden gegangen, haben die Heidenmission auch später durchaus nicht als ihre spezielle, persönliche Aufgabe angesehen, sondern ganz ruhig Anderen überlassen. So gewiß das Taufen von Jesu nicht als an die Personen der Elf gebunden angesehen ist, so gewiß auch nicht die Mission. Die Worte Jesu enthalten ein Zukunfts-Programm, aber nicht eine praktische Regel für das, was die Elf und nur sie nun unmittelbar und schleunigst thun sollten. Wenn schon bei der Taufe, wie wir sahen, Jesu nicht der Ritus die Hauptsache war, sondern dieser ihm nur die Form ist, unter der er die Bedeutung des Eintritts in seine Gemeinde klar machen will, nämlich die Begabung mit dem Geist: so steht es hier ganz analog. Nur so gefaßt entspricht dies Wort Jesu seinem Gesamtverhalten. Er hat nie Regeln für das äußere Handeln, sondern ausschließlich große Prinzipien, umfassende Gesichtspunkte gegeben. Wie diese großen Goldbarren in das Kourant des äußeren Verhaltens umgesetzt werden sollten, hat er durchweg der Leitung des göttlichen Geistes überlassen. Es wäre geradezu eine Diminuierung der ganzen Art Jesu, ein Rückfall in die unterwertige Auffassung seiner Person als eines neuen Gesetzgebers, wenn man den Missionsbefehl anders auffassen wollte. Also nicht den Elf als diesen Personen, sondern als der gegenwärtigen Gemeinde hat er den Befehl gegeben. Daß er sie dabei anredet, ist ja selbstverständlich: wen sollte er sonst anreden? Aber so wenig Jesus das Vaterunser, um das ihn seine Jünger bitten, durch die Anrede „wenn ihr betet“, auf die Fragenden hat beschränken wollen; so wenig ein Wort der sogenannten Instruktionsrede Mt. 10 nur auf die Zwölf geht: so wenig ist hier das „ihr“ ein Beweis, daß der Auftrag nur an die Elf gieng. Sie sind auch, sie sind sogar in erster Linie Träger dieses Auftrags, aber als ihre ausschließliche Domäne will das Wort die Mission nicht hinstellen. Wenn die Fassung der Worte Jesu bei Mt. den Gedanken an eine direkte, persönliche Beauftragung mit der Heidenmission nahe legt, so

zeigt der Umstand, daß die Jünger sie nicht so verstanden haben, doch, daß sie ursprünglich so lauteten, daß ihnen das richtige Verständnis möglich war. Wir haben auch hier wieder nur die kurze Zusammenfassung des, was Jesus ausführlicher gesagt hat.

7. Wenn somit in der Mission nicht der unterscheidende Charakter der Zwölf, ihr spezifisches Amt, gelegen hat, so ist vielleicht die leitende Stellung in der Gemeinde das, was ihnen im Unterschied von Anderen übertragen ist? Auch das läßt sich aus den Worten Jesu nicht beweisen. Freilich nennt er sie mehrfach *δοῦλοι*, d. h. nach ATlichem Sprachgebrauch mit einer bestimmten Dienstleistung im Reiche Gottes beauftragt. Aber dasselbe Wort wird auch angewendet, wo es nach dem Zusammenhange sich gar nicht um die Zwölf allein oder auch nur besonders handelt (Mt. 18. 23 ff., 25. 14 ff., Lc. 17. 7 ff.). Ferner setzt Lc. 12. 42 ff. allerdings voraus, daß die Zwölf eine leitende Stellung in der Gemeinde einnehmen würden; aber auch dabei ist dreierlei ins Auge zu fassen. Erstens daß die Thätigkeit eines Hausverwalters, mit welcher Jesus die der Jünger vergleicht, dahin beschrieben wird, er habe seinen Mitknechten *τὸ σιτομέτριον* zu geben, was viel mehr auf eine lehrende als auf eine verwaltende Thätigkeit führt. Zweitens daß Jesus die leitende Stellung keineswegs auf die Zwölf beschränkt. Denn als Petrus Lc. 12. 41 fragt, ob die vorangehende Rede Jesu sich auf sie, die Zwölf, oder auf Alle bezogen habe, weicht Jesus einer bestimmten Antwort aus: er erörtert nur ganz im allgemeinen die Wichtigkeit solcher leitenden Stellung und die damit verbundene hohe Verantwortlichkeit. Daß die Zwölf allein gemeint seien, sagt er aber nicht. Und daß dies volle Absicht ist, zeigt die analoge Geschichte Mc. 10. 28 ff. Da fragt Petrus, welcher Lohn ihnen, die um Jesu willen alles verlassen haben, werde: er denkt offenbar an einen besonderen Lohn für ihre besondere Aufopferung. Sehr bezeichnend aber antwortet Jesus, jeder, der um seinetwillen Opfer bringe, werde überschwengliche Vergeltung empfangen. Er will offenbar den Gedanken an eine besondere Vergeltung ersticken. Dieser Gesichtspunkt ist in der Mt.-Parallele nur dadurch verwischt, daß der Evangelist die, wie wir sahen, zu einer ganz

anderen Zeit gesprochenen Worte über das Sitzen auf Thronen einschiebt (19.28), wodurch denn freilich den Zwölf speziell eine Ehrenstellung zugewiesen erscheint. Dieser Schein fällt aber in dem ursprünglichen Zusammenhang dieser Worte (Lc. 22.30) fort. Danach ist so wenig von einer Sonderstellung der Elf die Rede, daß im Gegensatz zu ihrer Ehrsucht Jesus sie gerade zur Demut ermahnt hat. Freilich wird die Treue, mit der sie ihm im Leben gefolgt sind, sich durch Teilnahme an seiner Herrlichkeit lohnen. Aber das Sitzen auf Thronen und das Richten ist nicht ein ihnen vorbehaltenes Vorrecht, denn es kann im Zusammenhange nur von einer Teilnahme an Christi βασιλεία gemeint sein, an seiner königlichen Herrlichkeit, die einem Paulus und Anderen nicht minder als ihnen zu Teil werden soll. So hat sich uns also gezeigt, daß Jesus geflissentlich vermeidet, den Zwölf eine einzigartige Stellung zuzuweisen. Ja, noch mehr — und das ist das Dritte —: er hebt ausdrücklich die Bedingungen hervor, an die ihr künftiges Loos gebunden ist, und mahnt sie, sich nicht in Sicherheit einzuwiegen. Lc. 12.42 ff. stellt er dem Bilde des treuen Haushalters warnend das des untreuen gegenüber. Mt. 19.30 schließt er mit dem Worte, viele Ersten würden die Letzten sein, was doch eine sehr nachdrückliche Warnung einschließt. Mt. 20.20 ff. weist er die sonderlichen Ansprüche der Zebedäuskinder zurück: gewiß sei ihnen die Teilnahme an seinen Leiden, aber hervorragende Plätze im Himmelreich könne auch er nicht verbürgen. Aus allem Gesagten folgt nicht, daß die Zwölf nicht nach der Absicht Jesu eine leitende Stellung in der Gemeinde einnehmen sollten; aber es folgt, daß er an keiner Stelle ihnen eine solche eigens in dem Sinne übertragen hat, daß kein Anderer eine gleiche Stellung einnehmen könnte. Im Gegenteil hat er sie die Möglichkeit ins Auge fassen lassen, daß Andere eine bedeutendere Stelle als sie gewinnen könnten.

Überblicken wir alles, was die Synopse über den Kreis der Zwölf sagt, so erhellt, daß Jesus sie durch das Zusammenleben mit ihm in einer Weise wie niemanden sonst zum Verständnis des Gottesreiches zu erziehen und innerlich reif zu machen gesucht hat. Dadurch wurden sie zur Wirksamkeit für ihn besonders befähigt, mußten auch naturgemäß eine leitende Stellung in der Gemeinde erhalten; aber nirgends ist

eine Stelle, wo er eine Thätigkeit für ihn ihnen als ihnen ausschliesslich eignend übertragen hat.

8. Eine doppelte Probe für das gefundene Resultat ist unmöglich; die Vergleichung desselben mit dem, was einerseits das Johannes-Evangelium, andererseits die Apostelgeschichte über die Zwölf berichten. In ersterer Beziehung hat Seufert (a. a. O. 100 ff.) im Anschluß an Thoma und Volkmar alles, was das vierte Evangelium sagt, unter das Licht von Tendenzen gestellt und als beabsichtigten Gegensatz zur Synopse gefaßt. Ich muß auf die Gefahr hin, wie B. Weiss für „mehr als naiv“ gehalten zu werden, alle Aufstellungen Seuferts für eingetragen halten. Derselbe findet in den Berichten des Johannes über die Jüngerberufung einen „Parteieifer“, der sich nur aus der Polemik gegen einen Zwölfapostolat als Erzeugnis des Judentums erkläre. Worin soll der Parteieifer liegen? „Johannes habe von einer einmaligen Apostelberufung nichts wissen wollen; er kenne nur Nachfolger Jesu, welche nach einander sich bei Jesu efinden. In der unverkennbaren Absicht, die Auktorität der unduldsamen judaistischen Säulenapostel zu brechen, werde Petrus auf die dritte Stelle herabgedrückt. Der Zebedaide Jakobus werde ganz fortgelassen, weil er mit seinem Namen an den zelotischen Bruder des Herrn erinnere. Dafs alsobald Philippus hinzugezogen wird, geschehe, damit die Dreizahl — Johannes, Andreas, Petrus — keine Auktorität bleibe. In Nathanael werde ein völlig neuer Name hinzugefügt, damit keinerlei judaistische Tradition herrschend werde.“ Was läßt sich doch alles in eine so hervorragend schlichte Erzählung hineingeheimnissen! Wenn der vierte Evangelist gegen einen Zwölfapostolat eifern wollte, warum erkennt er die Thatsache der Zwölfzahl so unbefangen an (6. 67. 70. 71, 20. 24)? Wie oft muß man erinnern, dafs die Thatsache, dafs Petrus erst als Dritter berufen wird, reichlich durch die andere aufgewogen wird, dafs er allein alsbald einen Ehrennamen bekommt? Welchen Grad von kindischem Kleinigkeitssinn — ich finde keinen milderer Ausdruck — würde es voraussetzen, dafs der Zebedaide Jakobus einfach ausgelassen wird, weil er denselben Namen wie der Säulenapostel führt, während die Auslassung des Namens — die Person latitiert in dem ἰδιος 1. 41 — sich doch durch die klar vorliegende Thatsache erklärt, dafs kein

Mitglied der Zebedäusfamilie mit Namen im Evangelium genannt wird, und die Nennung des Zebedäus 21.2 grade zu den Merkmalen gehört, welche zeigen, daß das Schlufskapitel nicht von der Hand des Evangelisten stammt. Die Berufung des Nathanael bietet Besonderheiten: sie ist tendenziös; die des Philippus bietet gar nichts Besonderes: sie ist auch tendenziös. Man sieht nur, daß, wer einmal Tendenzen finden will, sie überall findet. Die einzige wirklich vorliegende Thatsache ist, daß das vierte Evangelium keinen einmaligen Akt der Apostelberufung erzählt, wie es eben fast nirgends den bekannten Stoff wiederholt. Was will aber das besagen gegenüber der Doppelthatsache, daß die Zwölfzahl vorausgesetzt wird, und daß Jesus ausdrücklich erklärt *οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς* (15.16)? Das kann sich nicht auf die Erzählung Kap. 1 beziehen, wo Jesus von sechs Jüngern einen, höchstens zwei, selbst beruft, während die Mehrzahl sich ohne sein Zuthun zu ihm findet.

In ähnlicher Weise wird Joh. 4.35—38 allegorisch umgedeutet und tendenziös zugeschnitten. Sehr richtig wird bemerkt, daß diese Erzählung das johanneische Ersatzstück für die Instruktionsrede Mt. 10 ist. Aber 4.35 wird in unmöglicher Weise allegorisiert. Die Jünger wollen nach Seufert, der auch hier Thoma folgt, noch vier Monate, also längere Zeit warten, bis sie sich an die Erntearbeit machen, Jesus muß sie zu sofortiger Erntearbeit auffordern. Damit wird die Thatsache bezeugt, daß die ältesten Jünger später an die Arbeit giengen, als Jesus sie durch sein Beispiel aufgefordert hatte. Ferner werden hier die Urapostel zurechtgewiesen, die in das Arbeitsgebiet des Paulus gekommen waren (*ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε*). Was das Letztere betrifft, so ist es einfach unmöglich, daß Jesus die Jünger „zurechtweisen“ will, denn er spricht unmittelbar vor den angeführten Worten *ἐγὼ ἀπέσταλκα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε*, also wird das, worüber die Jünger „zurechtgewiesen“ werden sollen, als die Absicht Jesu selber dargestellt. Und die Stelle von den vier Monaten ist vollständig mißverstanden. Wie konnte man den Jüngern einen Vorwurf daraus machen, daß sie nicht schnell genug die Samariter bekehrt hätten, da die Bekehrung derselben doch gleich in den An-

fängen der Gemeinde erfolgt war? Der Sinn ist ja einfach: auf dem irdischen Gebiet ist es noch weit bis zur Ernte, auf dem geistlichen ist die Ernte, wie der Vorfall in Samaria zeigt, schon reif.

In ebenso gewaltsamer Weise wird eine Polemik gegen einen Zwölfapostolat in 6. 67—71 hineingetragen. Die geschichtliche Thatsache des Petrusbekenntnisses konnte der Verfasser nicht aus der Welt schaffen, aber er schwächt den daraus abgeleiteten Vorzug der Zwölf ab, indem er Jesus auf den Verräter hinweisen läßt, denn durch ihn sind sie alle kompromittiert. Dann war es eine wenigstens ebenso grofse Abschwächung, wenn die Synopse unmittelbar nach dem Bekenntnis des Petrus diesen selbst von Jesu einen Satan nennen läßt. Ebenso soll die Auktoritätsstellung der Zwölf erschüttert werden durch die Frage Jesu *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν*; Nur schade, daß die Frage mit *μὴ* die Antwort nein voraussetzt, und daß das Mißtrauen Jesu in die Zwölf in der Synopse noch viel deutlicher sich ausspricht: da sagt er ihnen ihren Abfall klar voraus, ja spricht wiederholt davon, wie wir sahen.

Brechen wir von solchen Willkürlichkeiten ab und nehmen das vierte Evangelium, wie es sich selbst giebt, so ist zunächst klar, daß die Individualitäten einzelner Jünger viel mehr hervortreten, als in der Synopse, dagegen die Zwölfszahl als Gesamtheit, als geschlossene Einheit, zurücktritt. Es scheint mir das ein Merkmal von Augenzeugenschaft zu sein. Denn es ist nur natürlich, daß ferner Stehenden die Einzelnen zurücktreten. Es ist eine ganz zutreffende Bemerkung von Köppel (Ursprung des Apostolates, St. Kr. 1889, 313 ff.), daß in der Synopse bei Mc. am meisten einzelne Jünger erwähnt werden, Lc. schon mehrfach den Ausdruck verallgemeinert, Mt. aber meist in solchen Fällen *οἱ μαθηταί* im allgemeinen sagt. Denn da Mc. auf den unmittelbaren Bericht eines Augenzeugen fußt, ist bei ihm das anschauliche Detail am größten; weniger schon bei Lc.; Mt. aber, der alles in Gruppen und Gesamtbilder zusammenzieht, hat für das historische Einzelbild am wenigsten Interesse. Damit stimmt nun überein, daß wir bei Johannes die schärfste Detailzeichnung finden, wie sie sich aus der unmittelbaren Erinnerung ergab. Daß Johannes den Zwölferkreis kennt, wenn er auch seine Aussonderung nicht erzählt, sahen

wir schon. Aber er setzt die letztere voraus und bezieht sich auf dieselbe, denn sowohl 4.38 wie 17.18 spricht er im Präteritum von ihrer „Sendung“. Damit kann nun nicht die Mt. 10 u. Par. berichtete Sendung in die umliegenden Ortschaften gemeint sein. Denn dazu paßt nicht 4.38, wo sie gesendet werden, um zu ernten, wo sie nicht gesät haben. Jene Sendung war alles Andere eher als Erntearbeit. Und auch 17.18 paßt das nicht, denn das Wort, Jesus sende sie in der Weise, wie ihn der Vater gesandt habe, wäre für jene präparatorische Thätigkeit viel zu hoch gegriffen. Die erstere Stelle ließe sich mit B. Weiß so verstehen, daß Jesus vom Standpunkt der Zukunft aus rede, wo die Jünger in die Erntearbeit eintreten würden: da ergebe sich, daß Jesus sie gesendet habe, um zu schneiden, wo sie nicht gesät hatten. Aber 17.18 paßt diese Deutung nicht, und da beide Stellen doch übereinstimmend gedeutet werden müssen, werden wir auch in der ersteren Stelle diese Deutung aufgeben müssen. So bleibt nur übrig das ἀπέστειλα auf die Auswahl der Zwölf zu beziehen. Zwar scheint darauf das Wort nicht zu passen, denn bei der Auswahl hat Jesus doch höchstens gesagt, er wolle die Zwölf senden, aber sie nicht wirklich gesandt. Aber der Ausdruck erklärt sich aus der Eigenart des johanneischen Evangeliums. Nicht eine wörtliche Wiedergabe der Reden Jesu erstrebt es, sondern will den vollen Sinn derselben klar machen, die letzten darin beschlossenen Konsequenzen zum Bewußtsein bringen. In den ersten Anfängen schaut es schon die volle Auswirkung des Prinzips, im Samenkorn schon die Frucht. So ist auch hier die Aussendung der Jünger ihm schon potentiell in dem Entschluß Jesu, sie zu berufen und um sich zu sammeln, gegeben. Was aber für uns in diesem Zusammenhange die Hauptsache ist: nirgends tritt uns bei Johannes ein spezieller Inhalt des apostolischen Berufes entgegen. Der ganze Inhalt der Abschiedsreden Jesu enthält nichts, was nicht auf seine gesamte Gemeinde paßte. Die Verheißung, daß die Jünger größere Werke als Jesus selbst thun sollen (14.12), ist ausdrücklich auf die ganze Gemeinde bezogen (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ). Die Verheißung des Geistes (14.17) ist durch den Gegensatz, der κόσμος könne ihn nicht bekommen, gleichfalls auf alle bezogen, die dem κόσμος nicht angehören. Auch die Ver-

heißung, daß sie (*ὁμοῖς*) binnen kurzem ihn sehen würden (14. 19), welche man an sich auf die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Elf beziehen könnte, empfängt durch V. 21 doch einen weiteren Sinn, wo Jesus von allen, die ihn lieben, sagt, er werde sich ihnen offenbaren. Aber auch 15. 16 ff., wo Jesus betont, nicht die Jünger hätten ihn, sondern er sie erwählt und er habe sie gesetzt Frucht zu bringen, enthält nichts, was die Elf ausschließlich betrifft. Frucht bringen, Gebetserhörung, wechselseitige Liebe (V. 16—17) sind Merkmale aller Jünger Jesu, und auch daß wir nicht ihn, sondern er uns erwählt, gilt doch von jedem Christen. So erhärtet sich an dem ganzen Umfang von Kap. 14—16, daß, was Jesus zunächst den Elf sagt, seinem Inhalt nach nichts ihnen ausschließlich Eignendes ist. Nicht anders steht es auch mit dem hohenpriesterlichen Gebet. Im zweiten Abschnitt desselben bittet Jesus für die Anwesenden. Aber wenn er sie als die bezeichnet, die der Vater ihm gegeben habe, wenn er bittet, daß der Vater sie bewahren wolle, wenn er sie charakterisiert, als die nicht aus der Welt seien, wenn er um ihre Einheit bittet, so sieht man, daß nichts davon dem Inhalt nach auf die Elf ausschließlich paßt, sondern alles auf alle Gläubigen. Eine Beschreibung einer den Elf ausschließlich eignenden Gabe oder Aufgabe findet sich nirgends, geschweige denn, wie es Steinmeyer (das hohepr. Gebet) auffaßt, eine Gründung des apostolischen Amtes (S. 67 ff.) und eine Weihe der Apostel (S. 108 ff.). Am ehesten könnte man eine solche Gründung eines spezifischen Amtes in den Worten des Auferstandenen 20. 21—23 finden. Hier haben wir eine formelle Entsendung (*καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς*), Begabung mit dem Geist, die Vollmacht Sünden zu vergeben und zu behalten. Aber auch hier ist mit keinem Wort gesagt, daß dies alles sich auf die Anwesenden beschränke. Ist doch Thomas, den man doch nicht wird ausnehmen wollen, gar nicht dabei. Und die Geistesgabe haben doch auch Andere bekommen, und die Vollmacht durch Sündenvergebung in die Gemeinde aufzunehmen, ist auch nichts, was nur von den Elf geübt ist, sondern ist, wenn auch in etwas anderer Wendung (Mt. 18. 18), der Gesamtgemeinde zugesprochen. Auch hier bestätigt sich also, daß, was Jesus den Elf sagt,

sich zwar an sie zunächst wendet, aber an sie nur als die damaligen Vertreter der Gemeinde.

9. Eine noch viel entscheidendere Probe des gewonnenen Resultats gewinnen wir an der Hand der Apostelgeschichte. Von einer exklusiven Beauftragung der Zwölf mit dem Werk der Mission ist hier gar keine Rede. Nicht nur, daß wir von der missionarischen Thätigkeit aller Zwölf nichts hören, sondern nur von der des Petrus (und Johannes); der weitere Fortschritt des Evangeliums findet durch solche statt, die nicht zu ihnen gehören. Man darf sich dawider nicht auf den Umstand berufen, daß die Bekehrung der Samariter erst durch die Ur-apostel ratifiziert werden müsse. Der weitere Verlauf der Apostelgeschichte beweist, daß der Verfasser durchaus nicht eine solche Ratifikation für nötig ansieht. Weder die Bekehrung des Eunuchen der Kandake noch die Missionsthätigkeit unbekannter Männer (Act. 8 27, 11. 20) bedarf oder findet eine solche. Wenn in Samaria Petrus und Johannes, in Antiochia Barnabas behufs einer Ratifizierung erscheinen, so handelt es sich da nicht um eine Prärogative der Apostel allein Mission zu üben, sondern um die Untersuchung einer ganz neuen Lage: beide-mal ist das Christentum über die Grenze des Judentums hinausgegangen. Nicht, daß dies durch Andere als die Apostel geschehen ist, sondern daß es überhaupt geschehen ist, ist der Anlaß zum Eingreifen. Ist hier von einer Prärogative der Apostel die Rede, so liegt sie nicht in ihrem Missionsberuf, sondern in einem von ihnen zu übenden Aufsichtsrecht. Die Mission erscheint nirgends als Domäne der Zwölf, ja nirgends ist es auch so dargestellt, als wenn alle Mission in ihrem speziellen Auftrag geübt werden müßte, sodaß die anderen Missionare nur ihre Delegierten gewesen wären, wie es bei J. Gerhard erscheint.

Aber auch die Vorstellung, daß die Zwölf das Amt der Kirchenleitung gehabt hätten, scheitert an den Akta. Fassen wir zunächst ihre Stellung zur Urgemeinde ins Auge. Nur natürlich ist, daß sie zunächst die Sorge für die Gemeinde in die Hand nahmen. Wer hätte das sonst gesollt und gekonnt? Aber als eine amtliche Pflicht haben sie die Leitung der Gemeinde nicht angesehen. Als Klagen über die mangelhafte Verteilung der Speisen erhoben werden, weisen sie ausdrücklich

die Verpflichtung dafür zu sorgen ab: ihr Beruf sei nur die *διακονία λόγου*. Daraus ergibt sich auch, daß die demnächst erwählten Sieben nicht als Delegaten der Zwölf anzusehen sind, sodafs eine prinzipiell diesen zukommende Thätigkeit durch jene als ihre Stellvertreter geübt wird. Denn die Zwölf leugnen ja, daß jene Thätigkeit zu ihrem Berufe gehöre. Freilich geht der Vorschlag, eigene Almosenpfleger zu wählen, von den Zwölf aus, und man könnte darin, daß sie dies bestimmen, einen Akt kirchenregimentlichen Berufes sehen. Aber sie bestimmen eben nicht, sondern machen nur einen Vorschlag. Wenn es 6.5 heißt, der Vorschlag habe der Gemeinde gefallen, so wird ihr offenbar das Recht eines Urteils über die Aeufserung der Zwölf beigemessen; hätten diese eine Herrschaftsstellung gehabt, so hätte die Stimme der Gemeinde gar keine Bedeutung besessen. Und ferner ernennen die Zwölf die Almosenpfleger nicht selbst, sondern überlassen die Wahl der Gemeinde. Noch entscheidender ist, daß die viel folgenschwerere Wahl der Ältesten in Jerusalem nach allem, was wir wissen, nicht durch die Apostel vorgenommen, sondern in ihrer Abwesenheit geschehen ist. Ich darf wohl heutzutage von der zuerst durch Just. Henning Böhmer (diss. iur. eccl. 373) aufgestellten, namentlich von Ritschl (Altkath. Kirche² 354) verteidigten Meinung absehen, daß das Ältestenamt aus dem der Sieben herausgewachsen sei. Wir finden Älteste zuerst 11.30 erwähnt. Es ist eine sehr ansprechende Bemerkung Lightfoots (Ep. to the Phil. 181 ff.), daß grade die Abwesenheit der Zwölf der Anlaß zur Einrichtung des Presbyteriats gewesen sei. Nur daß man kaum die Zeit nach dem Tode des Jakobus mit ihm als Ursprung dieses Amtes annehmen wird, da ja schon vorher die Ältesten erwähnt werden, sondern die Zeit, wo wir zum erstenmal (7.32) Petrus fern von Jerusalem finden, also bald nach der stephanischen Verfolgung. Daß aber keine Verhandlung darüber erzählt wird, führt auf die Annahme, daß nicht eine ganz neue Institution gegründet wurde, sondern daß die *πρεσβύτεροι* im eigentlichen Sinne, die aetate proveciores, welche als solche schon bisher eine Ehrenstellung und moralisches Ansehen gehabt hatten, als die Apostel sich entfernten, nun die Leitung der Gemeinde in die Hand nahmen. Das Presbyter-Amt ist aus dieser Ehrenstellung der maiores natu

allmählich ebenso herausgewachsen, wie das Diakonen-Amt der niederen Dienste aus dem, was naturgemäß dem jüngeren Teil der Gemeinde, den νεώτεροι, an Leistungen zugefallen war. Dafs diese Auktoritäts-Stellung der πρεσβύτεροι auch nicht als eine Delegation seitens der Zwölf anzusehen ist, ergibt sich aus dem, was über das sog. Apostelkonzil erzählt wird. Handelte es sich um eine Delegation, so hätte dieselbe zessieren müssen, sobald die Zwölf dort waren; wenigstens hätten dann die Presbyter zurücktreten müssen in die Linie anderer Christen. Das geschieht aber nicht. Der Beschluß wird nicht von den Aposteln gefafst, sondern nachdem die Verhandlungen durchaus auf dem Fuß der Gleichberechtigung geführt sind, nachdem das Wort des nicht zu den Zwölf gehörigen Jakobus den Ausschlag gegeben hat, wird der Beschluß auf οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ zurückgeführt (15. 22) und selbst die Ausfertigung desselben ergeht nicht im Namen der Zwölf allein, sondern in dem der ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι ἀδελφοί (V. 23). Endlich ist entscheidend die Stellung des Jakobus in der Urgemeinde. Zwar wird auch ihm dieselbe nicht in der Weise eines rechtlich umschriebenen Amtes übertragen sein, sondern er wird kraft der moralischen Auktorität seiner Persönlichkeit diejenige Leitung geübt haben, welche später die Bischöfe kraft amtlichen Rechtes übten; was bei ihm Charisma war, ward dann Amt. Aber immerhin ist nicht abzusehen, wie neben ihm noch eine Leitung durch die Zwölf nötig oder auch nur möglich gewesen wäre. Und dafs es sich auch bei ihm nicht um eine Delegation, eine Uebertragung des prinzipiell den Zwölf zustehenden Rechtes, gehandelt hat, ergibt sich nicht nur daraus, dafs er im ganzen N. T. denselben durchaus koordiniert erscheint, sondern vor allem daraus, dafs Petrus Gal. 2. 12 sich offenbar vor ihm fürchtet, also durchaus nicht das Gefühl einer auktoritativen Stellung über ihm hat. Nach der Apostelgeschichte ist in der Urgemeinde die Gesamtheit der Gemeinde selbst die eigentlich regierende Instanz gewesen. Selbst Petrus zieht sich nach der Bekehrung des Cornelius nicht auf die ihm persönlich beiwohnende Auktorität zurück und weist die ihm gemachten Vorwürfe als Übergriff der Gemeinde ab, sondern er erkennt die Verpflichtung an, sich vor ihr zu rechtfertigen. Dies alles fällt um so mehr

ins Gewicht, als dem Verfasser der Acta, beziehentlich seinen Quellen, die Zwölf unzweifelhaft als Auktorität gelten; alle die Züge also, welche zeigen, daß sie kein amtliches Recht der Regierung geltend gemacht haben, sind nicht als später aufgetragen, sondern im Gegenteil als ursprünglich zu beurteilen. Wollte man sich aber hinter die Annahme zurückziehen, die Zwölf hätten darum die spezielle Leitung der Urgemeinde anderen Händen überlassen, weil sie die Leitung der Gesamtkirche gehabt hätten, so wäre das eine geschichtliche Fiktion ersten Ranges. Von einer ständigen Leitung der Gesamtkirche von einem Punkte aus weiß das N. T. schlechterdings nichts. Wo aber von Jerusalem aus in die Verhältnisse answärtiger Gemeinden eingegriffen wird, ist sowohl bei der Sendung des Barnabas wie bei dem Apostelkonvent es nicht die Zwölfzahl, sondern das Ganze der Urgemeinde, wovon die Beschlüsse ausgehen.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch das Verständnis dessen, was in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte in der That von leitender Thätigkeit der Zwölf vorkommt. Es beruht nicht auf einer den Zwölf übertragenen amtlichen Stellung —, eine solche hätte naturgemäß nicht aufhören können —, sondern auf der selbstverständlichen moralischen Auktorität, die ihnen und speziell dem Petrus beiwohnte. Wie sie die Gemeinde gegründet hatten, so mußten sie dieselbe auch in die richtigen Bahnen leiten. Bei wichtigen Entscheidungen — Samaria — oder eintretender Gefahr — Ananias — treten sie thatkräftig auf, nicht auf Grund amtlichen Rechtes, sondern kraft innerer Nötigung des in ihnen waltenden Geistes. Es ist charakteristisch, daß selbst bei der Ersatzwahl für den Verräter Petrus ganz so, wie später bei der Wahl der Sieben, sich mit der Anregung begnügt, während die Wahl selbst nicht durch die Elf allein, sondern durch den ganzen Kreis der anwesenden Jünger vollzogen wird.

Fassen wir den ganzen Ertrag unserer Erörterung zusammen, so stellt sich uns ein Problem vor Augen. Einerseits geht das ganze N. T. von der Voraussetzung aus, daß es einen abgeschlossenen Kreis von Jüngern Jesu gegeben hat. Die Zweifel an der Geschichtlichkeit der Zwölfzahl haben in den Quellen keinen Halt. Auf der andern Seite ist nicht erkenn-

bar, worin ein ihnen im Unterschiede von Anderen übertragenes Amt bestanden haben könnte. Sie selbst nehmen als ihre spezielle Aufgabe nichts als die *διακονία τοῦ λόγου* in Anspruch. Was sie dazu befähigt, ist ihre Zeugenschaft (Lc. 24. 48, Act 1. 8. 22, 2. 32, 3. 15, 10. 39. 41). Niemand hat in dem Umfang wie sie mit Jesu verkehrt, niemand kann also so gut wie sie von ihm zeugen. Aber auch dieser Vorzug ist nur ein relativer. Denn einesteils gab es auch Andere, die in beträchtlichem Umfang Jesu gefolgt waren, unter denen Act. 1. 23 als die hervorragendsten, also wohl treuesten Begleiter Joseph Barsabbas und Matthias genannt werden, wie ja selbst etliche Frauen Lc. 8. 3 als zeitweise im Gefolge Jesu befindlich aufgeführt werden. Nun hatten ja auch die Elf nicht alle alles miterlebt. Grade die wichtigsten Thatfachen und Eröffnungen waren nur von den drei nächsten Jüngern erlebt, zum Teil sogar mit dem ausdrücklichen Gebot des Schweigens darüber. Wenn nun dadurch die acht anderen doch nicht weniger zum Zeugen geeignet wurden, sofern sie diese Dinge nachträglich erfuhren, so kam dieselbe Ergänzung ihres Wissens auch solchen zu gut, die dem Kreis der Zwölf nicht angehört hatten; auch solche waren relativ zum direkten Zeugnis befähigt, und was ihnen an Thatfachen mangelte, war leicht ergänzt. Andererseits ist zu beachten, daß, wo von der Zeugenschaft die Rede ist, der Punkt, auf den es ankommt, immer nicht sowohl die Einzelheiten des Wirkens Jesu, sondern seine Auferstehung ist. Den Auferstandenen aber haben auch Andere als die Elf geschaut. So sind also in Bezug auf die Zeugenschaft die Zwölf keine einheitliche, abgeschlossene Gröfse: wie die drei Jünger *intimae admissionis* einen, aber nur relativen, Vorsprung vor den andern acht haben, so diese wieder nur einen relativen Vorzug vor Anderen aufer ihrem Kreise. Und dazu stimmt die Thatfache, daß die *διακονία τοῦ λόγου* von Anfang an nicht nur von den Elf geübt ist. Vor allem aber geben die Evangelien und die Acta keinen Anlaß zu der Meinung, daß die Zwölf ausschließlich für die Judenmission bestimmt seien. Worin liegt also der besondere Beruf, zu dem Jesus die Zwölf auserwählt hat?

Zweiter Abschnitt.

Paulus.

1. Während uns über die Wirksamkeit der Zwölf nur sehr ungenügende Berichte erhalten sind, geben uns sowohl die Apostelgeschichte wie die Briefe des Paulus so reiche Kunde über seine Arbeit, daß die Frage, mit der wir die Betrachtung über die Zwölf schlossen, worin ihr unterscheidender Beruf überhaupt bestanden habe, hier von selbst sich zu beantworten scheint. Dennoch ergeben sich bei näherer Betrachtung auch hier Probleme. Sowohl der Inhalt des Berufes des Paulus wie die Frage, wann und wie er über denselben Gewißheit erhalten habe, ist nicht so einfach.

Beginnen wir mit der Apostelgeschichte, so ist ihr Bericht über die zweite Frage nicht einhellig in sich selbst. Act. 9.9 und 22.10 kommt in der Erzählung von der Christophanie vor Damaskus keine Aussage über den Beruf des Paulus vor, vielmehr heißt es beidemal nur, in Damaskus werde ihm das Nähere eröffnet werden. In dem ersten Bericht wird dann dem Ananias in dem Gesicht, welches ihn auffordert zum Paulus zu gehen, dessen künftige Bestimmung im allgemeinen mitgeteilt: er solle den Namen Jesu vor Völker, Könige und Israeliten tragen. Daß Ananias das auch dem Paulus mitgeteilt habe, wird nicht erwähnt, man muß es aber nach 7.6 voraussetzen. In dem zweiten Bericht sagt Ananias ausdrücklich dem Paulus, er solle ein Zeuge an alle Menschen sein, was also inhaltlich mit dem ersten übereinstimmt. Dagegen in dem dritten Bericht wird schon bei der Damaskus-Erscheinung selbst dem Paulus von Christus eröffnet, er wolle ihn als seinen Zeugen zu „dem Volk“, also Israel, und zu den

Heiden senden, denn οὐς ist jedesfalls auf die beiden vorangehenden Substantiva zu beziehen (26. 16. 17). Trotz dieser Verschiedenheit stimmen also alle drei Berichte darin überein, daß Paulus, wenn auch nicht bei, so doch unmittelbar nach der Christophanie über seinen Beruf Klarheit erhalten hat. Dieser Beruf ist nach allen drei Stellen ein universaler, also nicht etwa auf die Heiden beschränkter: 22. 15 heißt es zusammenfassend, er solle zu „allen Menschen“ gehen, in den beiden anderen Stellen werden die Juden speziell erwähnt. Und diese Doppelseitigkeit seines Berufes darzulegen, ist ein hervorragendes Stück in der Tendenz des ganzen Buches. Es soll nachweisen, wie das Prävalieren des heidenchristlichen Elementes in der Kirche nicht auf willkürlichem Vorsatz des Paulus beruhe, sondern einesteils durch offensichtliche göttliche Fügungen, andernteils durch eigne Schuld der Juden herbeigeführt worden sei. Darum wird im ersten Haupttheil mit großer schriftstellerischer Kunst dargelegt, wie nicht erst durch Paulus, sondern ganz ohne sein Zuthun das Evangelium schrittweise über Israels Grenzen hinausgedrungen sei, während die Juden in immer steigender Feindschaft sich ihm verschließen. Sodann zeigt der zweite Hauptteil, wie Paulus immer wieder bei den Juden anknüpft und nur ihre Eifersucht und göttliche Führung ganz wider des Paulus Absicht den Schwerpunkt des Christentums in die Heidengemeinden verlegt. In diesem Nachweis ist Act. 22. 17 ff. von besonderer Bedeutung. Paulus macht, als Gott ihn Jerusalem verlassen heißt, geltend, daß gerade seine Vergangenheit ihn zu einem Judenmissionar besonders befähige, da dieselbe zeige, wie er ein Feind des Christentums gewesen sei, also seine Sinnesänderung als göttliche That bewähre. Mithin geschieht es gegen seinen ausgesprochenen Wunsch und nur auf den direkten und wiederholten Befehl Gottes, wenn er zu den Heiden geht. Und ebenso charakteristisch ist der Schluß des Buches, wo Paulus alsbald nach seiner Ankunft in Rom sich an die Vorsteher der Synagogen wendet, um sich von jedem Verdacht der Feindschaft gegen sein Volk zu reinigen. Somit ist der Inhalt des Ganzen, daß Paulus sowohl nach der ihm gleich zu Anfang mitgeteilten Bestimmung wie nach seiner eigenen Absicht auch Judenmissionar ist; nur die

Schuld der Juden bringt es dahin, daß er faktisch es nicht in dem beabsichtigten Umfang sein kann.

Mit diesem Bilde scheint nun dasjenige nicht zu stimmen, das wir aus dem eigenen Munde des Paulus erfahren. Danach scheint er sich ausschließlich als Heidenapostel anzusehen. Gal. 1.16 stellt er als Absicht bei seiner Bekehrung hin, daß er den Heiden das Evangelium predigen soll; Röm. 1.5.13, Gal. 2.2, Kol. 1.27, Eph. 3.1.8 stellt er stets die Wirksamkeit unter den Heiden als seinen sonderlichen Beruf dar; Gal. 2.8.9 wird die Mission so geteilt, daß er die Heiden, Petrus die Juden zum Objekt des Wirkens hat. Trotzdem aber läßt sich beweisen, daß Paulus auf Wirksamkeit unter den Juden nicht verzichtet hat. Das würde aus Röm. 11.13 folgen, wenn das ἐφ' ὅσον μὲν mit einem betonten „sofern“ zu übersetzen wäre. Denn dann würde das μὲν darauf hinweisen, daß Paulus nicht ausschließlich Heidenapostel sei, sofern er es aber sei, auch dabei Juden zu bekehren suche. Das scheitert aber an dem so entstehenden Gedanken. Denn die διακονία, von der P. V. 13 redet, kann nach dem Satze ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος nur sein heidenapostolischer Beruf sein. Dann aber kann das δοξάζειν desselben nur in etwas bestehen, was den Heiden zu gut kommt. Dies kann dann nur der Inhalt von V. 15 sein, welcher Vers, wie die neuesten Ausleger richtig erkannt haben, die Erklärung des Ausdrucks δοξάζειν ist. Der Gedanke ist: die Bekehrung von Juden bringt auch den Heidenchristen Vorteil (V. 15), darum liegt es in eurem Interesse, ihr Heidenchristen, und ist eine Bethätigung grade meines heidenapostolischen Berufs, wenn ich auch Juden bekehre. Nicht als ob εἴπω mit Hofm. durch „wenn etwa“ zu übersetzen wäre, wozu nach der treffenden Bemerkung von Weiss das Futurum nicht stimmt, sondern P. wollte ursprünglich schreiben: ich bringe meinen Beruf zu Ehren, indem ich Juden eifersüchtig mache und so bekehre, aber der Gedanke, wie selten dieser Fall eintrat, veranlaßt ihn, statt dessen ihn in die Form eines sehnsüchtigen Wunsches zu kleiden: „ob ich etwa“. Ist dies der Sinn der Stelle, so kann ἐφ' ὅσον μὲν nicht mit einem betonten „sofern“ übersetzt werden. Denn „sofern“ P. nicht Heiden- sondern Judenmissionar gewesen

wäre, hätte er doch noch viel direkter den Heiden denjenigen Vorteil verschafft, welcher aus der Bekehrung der Juden für sie fließen konnte. Das *μὲν* soll nicht den heidenapostolischen Beruf des Paulus gegen einen anderen abgrenzen, sondern bezieht sich gar nicht auf das eine Wort *ἐφ' ὅσον*, als wenn dies Träger eines Gegensatzes wäre, sondern auf den ganzen Satz, so daß zu übersetzen ist: „grade ich als Heidenapostel“. Nicht im lokalen Sinne ist *ἐφ' ὅσον* zu nehmen, wie Otto z. V. meint, sondern dient wie *εἰς ὅσον*, *καθ' ὅσον* und das bloße *ὅσον* immer zur Angabe des Mafses, also: „grade in dem Mafse, als ich Heidenapostel bin“. Hiernach sagt die Stelle nichts von einer direkten Judenmission des P. aus, sondern nur, daß er — und zwar um seiner Heidenchristen willen — wünscht, durch seine Heidenmission indirekt Juden zu gewinnen. Aber das freilich liegt in der Fassung der Worte (*ἐλπὼς*), daß ihm die Bekehrung der Juden Herzenswunsch ist, wie es auch aus 9.1 hervorgeht. Die Stimmung also, welche Act. 22.17 ff. dem P. beilegt, ist die ihn wirklich be- seelende gewesen. Weiter aber führt 1 Kor. 9.20.21, wo P. völlig deutlich ausspricht, daß er den Juden zum Juden wende, um auch Juden zu bekehren. Und in der That wäre es mehr als wunderlich gewesen, wenn er sich prinzipiell der Judenmission enthalten hätte, da er doch überall auf Juden traf. Ich kann sogar, obwohl im Gegensatz zu einem so besonnenen Forscher wie Heinrichi, keinen Grund erkennen, warum die Darstellung der Acta, wonach P. überall zunächst in der Synagoge anknüpft, ungeschichtlich sein soll. Im Gegenteil mußte ihm das schon für seine Heidenmission als der bequemste Weg erscheinen. Denn dort fand er die *σεβόμενοι*, die vermöge ihrer Bekanntschaft mit dem A. T. die gesundeste Basis für eine heidenchristliche Gemeinde bildeten. (Vgl. die lichtvolle Darstellung Th. Zahns Skizzen 134 ff.). Die oben erwähnten Stellen aber, welche für das Gegenteil zu sprechen schienen, sind nicht bindend. Denn teils sagen sie nur aus, daß faktisch der Beruf des P. sich mehr und mehr auf das Heidentum beschränkte und er darin seine spezielle Domäne sah; teils folgt aus Gal. 1.16 nicht, daß dem P. schon bei Damas- kus die Heidenmission ausschließlich zum Beruf übergeben

war, sondern der Finalsatz kann sehr wohl den Zweck bezeichnen, den er rückblickend als den bei seiner Bekehrung obwaltenden erkannte; teils endlich ist Gal. 2. 8. 9 schon um der später geschriebenen Stelle 1 Kor. 9. 20 willen nicht ethnographisch, sondern geographisch, d. h. von dem Mittelpunkt des Wirkens aufzufassen: Petrus hat ihn im Judenlande, P. im Heidengebiet. So wenig Paulus geholt zu werden brauchte, wenn ein Heide in Palästina sich bekehren wollte, so wenig Petrus, wenn das Entsprechende in Korinth geschah. Demnach ist zwischen der Darstellung der Acta und der des P. in dieser Beziehung ein Widerspruch nicht vorhanden.

2. Wann ist nun Paulus über seinen Beruf sich klar geworden? Alles, was er darüber sagt, führt darauf, daß er ihn von der Christophanie bei Damaskus ableitet. Zwar daß er 1 Kor. 9. 1 und in ähnlicher Weise 15. 8, seinen Apostolat unmittelbar mit der Thatsache verbindet, daß er Christum gesehen habe, würde an sich noch nicht beweisend sein: es wäre ja möglich, daß er die Christophanie zwar als notwendige Vorbedingung für seinen Beruf angesehen hätte, aber ohne daß er gleichzeitig seinen Beruf schon wirklich überkommen hätte. Auch Gal. 1. 1, wo er leugnet, daß er direkt (*ἀπὸ*) oder auch nur indirekt (*διὰ*) seinen Beruf von Menschen empfangen habe, würde an sich nicht notwendig auf die Christophanie vor Damaskus führen, denn es könnte ja auch bei einer späteren Offenbarung, wie wir eine solche Act. 22. 17 finden, derselbe ihm direkt durch Christus übertragen sein. Entscheidend aber ist Gal. 1. 11 ff. Da redet er nun allerdings nicht davon, daß er zu den Heiden oder überhaupt zu irgend jemand entsandt sei, sondern betont, daß der Inhalt seines Evangeliums nicht menschliche Art an sich habe (*οὐκ ἔστιν κατ' ἀνθρώπων*), und begründet das damit, daß er diesen Inhalt nicht durch Menschen überkommen habe, sondern vermöge der Thatsache, daß Gott seinen Sohn in ihm offenbart habe, was nach dem Zusammenhange nur auf die Damaskus-Erscheinung gehen kann. Die ganze folgende Erzählung soll beweisen, daß er inbetreff des Inhalts seiner Predigt unabhängig von den alten Aposteln sei. Und zwar führt er das in drei klimaktisch sich aufbauenden Absätzen durch. Der erste (1. 12—24) zeigt, daß

er, ohne den alten Aposteln die ihm gewordene besondere Erkenntnis mitzuteilen, seinen Beruf angetreten habe; der zweite (2. 1—10), daß, als er ihnen sein Evangelium später auseinandergesetzt, sie ihm in den Inhalt desselben nicht hineingeredet haben (*ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο*); der dritte (2. 11 ff.), daß, als es zu einer Differenz zwischen ihm und Petrus gekommen sei, er seine Selbständigkeit inbetreff seines Evangeliums aufrecht erhalten habe. So nämlich, wie oben geschehen, muß der Inhalt des ersten Absatzes gefaßt werden. Es kann nicht gemeint sein, er sei nicht von den Uraposteln mit seinem Beruf beauftragt. Denn zu dieser Thesis paßt nicht, was P. sagt. Wenn er vierzehn Tage bei Petrus gewesen ist, so war ja Gelegenheit genug, daß dieser ihm einen Missionsauftrag gab, und wenn er betont, er habe außer ihm und Jakobus damals keinen Apostel gesehen, so würden doch grade nach der Meinung seiner Gegner jene beiden Manns genug gewesen sein, ihn zu beauftragen. Wollte Paulus nachweisen, er sei nicht von Menschen mit seinem Beruf beauftragt worden, so hätte er ausführen müssen, daß dies bei jener Gelegenheit nicht geschehen sei. Davon schweigt er aber. Man übersieht gewöhnlich, daß V. 11 Paulus nicht von dem Ursprung seines Berufes, sondern von dem Inhalt seiner Predigt sagt, daß er *οὐ κατ' ἀνθρώπων* sei und er ihn nicht von Menschen überkommen, sondern durch Offenbarung empfangen habe. Wie sehr ihm diese Offenbarung genügt habe, beweist er zuerst dadurch, daß er sich nicht mit Fleisch und Blut besprochen habe. Fast allgemein bezieht man diesen Ausdruck darauf, daß er nicht Andere zu Rate gezogen habe, sodaß in dem folgenden Satz *οὐδὲ ἀνῆλθον πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους* dann eine besonders hervorragende Kategorie aus *σὰρξ καὶ αἷμα* hervorgehoben wird. Aber das ist schwerlich richtig. Erstens ist doch recht unwahrscheinlich, daß er die von dem Geiste Gottes erfüllten Apostel unter die Kategorie Fleisch und Blut gebracht haben sollte, die nach 1 Kor. 15. 50 das Reich Gottes nicht ererben. Zweitens aber ist der Sprachgebrauch des N. T. nicht für diese Erklärung. Die eben genannte Korintherstelle verträgt diese Auslegung gar nicht. Denn P. will doch nicht leugnen, daß Menschen ins Reich Gottes kommen,

sondern daß das irdisch sinnliche Wesen, wie es auch der Christ an sich trägt, hineinkomme. Nicht anders steht es Mt. 16. 17. Es wäre doch ein höchst nichtssagender Gedanke, wenn Jesus betonte, Petrus verdanke die Erkenntnis seiner Messianität nicht anderen Menschen. Auch hier kann der Ausdruck sich nur auf die irdisch-sinnliche Seite des Petrus selbst beziehen. Der alte Jude in ihm bäumte sich dagegen auf, daß der Mann, der nichts von den Herrlichkeitsbildern und der nationalen Erwartung des Volkes und des prophetischen Buchstabens erfüllte, dessen Stern grade damals im Niedergang begriffen zu sein schien, der Messias sein sollte. Nur eine göttliche Offenbarung konnte dem Jünger diesen Glauben geben. Wenn nun an zwei Stellen diese Bedeutung von Fleisch und Blut nötig ist, so haben wir sie nach den Regeln exegetischer Methode so lange festzuhalten, bis der Zusammenhang einer Stelle sie als unhaltbar nachweist. Das ist aber am wenigsten an unsrer Stelle der Fall. Grade hier paßt sie vortrefflich. Der alte Jude, speziell der alte Pharisäer, seine irdisch-sinnliche Natur bäumte sich bei Paulus nicht weniger als bei Petrus gegen den Inhalt des Evangeliums auf. Er muß alles, was er *κατὰ σάρκα* gehabt hatte und gewesen war, als *ζημία* und *σκύβαλα* erachten (Phil. 3. 8). Und er thut es: überwältigt von der göttlichen Offenbarung tritt er nicht in Benehm (*οὐ προσανεθέμην*) mit seinem natürlichen Menschen, ja — so nun die naturgemäße Steigerung (*οὐδέ*) — nicht einmal das Bedürfnis hat er, sich mit denen, die über christliche Dinge am besten Bescheid wissen konnten, zu benehmen: er hat genug an der göttlichen Offenbarung. Nachdem er seine Schritte in ganz andere Gegenden gerichtet, kommt er allerdings nach Jerusalem. Aber wiederum nicht, um „sein“ Evangelium vorzulegen, sondern nur um den Petrus persönlich kennen zu lernen. Und nur diesen Zweck hat er ausgeführt. Den Nachdruck hat *ἐπέμεινα πρὸς αὐτόν*: einen andern Apostel hat er nicht einmal gesehen. Wenn es darauf ihm ankäme zu leugnen, daß Petrus ihm einen Auftrag gegeben, so hätte er wunderbarlich genug für diesen Zweck geschrieben. Vierzehn Tage sind ja lang genug, um viele Aufträge zu empfangen. Die ganze Darstellung begreift sich nur,

wenn die Gegner des Paulus geltend gemacht hatten, er habe die Verpflichtung gehabt, „sein“ Evangelium den alten Aposteln vorzulegen, und er habe das auch wirklich gethan. Dafür beriefen sie sich auf zwei Thatsachen: seinen ersten Besuch in Jerusalem *μετὰ τρία ἔτη* und das Apostelkonzil. Beides weist P. ab: das erste Mal hat er sein Evangelium gar nicht vorgelegt, das andere Mal hat er es gethan, aber man hat sein Recht so zu predigen, wie er thut, lediglich anerkannt. Ist dies der Gedankengang, so zeigt sich, wie genau die Darstellung des P. darauf paßt. Dafs er nicht den Zweck gehabt hat damals dem Petrus sein Evangelium zur Begutachtung vorzulegen und von ihm sich weisen zu lassen, wie man predigen müsse, das kann er nur selbst wissen. Darum beruft er sich auf den allwissenden Gott in demselben Sinne, wie er sich Röm. 9.1 auf das Zeugnis seines Gewissens beruft. Bei dem Gott, der die Wahrheit ist, kann er versichern, dafs nur persönlicher Umgang mit Petrus und mit diesem allein Zweck und Erfolg seines Besuches gewesen ist. Dem hat er sein Evangelium nicht vorgelegt, den Anderen hat er es gar nicht vorlegen können, jedesfalls weil sie nicht in Jerusalem waren. Darauf ist er wieder in weite Ferne gezogen (V. 21) und so kam es, dafs man in Palästina, also auch die Apostel, von seiner Missionsthätigkeit nur indirekt, durch Hörensagen, erfuhr, ohne dafs jemand zuvor von ihm über seine Predigt verständigt war. Und das hat man damals auch für ganz unverfänglich angesehen: man freute sich seiner Thätigkeit (V. 24). So ist der Beweis abgeschlossen, dafs P. zu seiner Berufsthätigkeit gekommen ist, ohne den Inhalt seiner Predigt Anderen zu verdanken oder von Anderen begutachten zu lassen. Nicht dafs sein Predigen, sondern dafs seine Predigt, der Inhalt derselben, auf göttlicher Offenbarung beruht, nicht dafs seine Berufsübung, sondern dafs sein Berufsinhalt, sein Evangelium, allein von Gott stammt, ist dargethan. Gewifs fühlt er sich auch darin, dafs er predigt, unabhängig von menschlichem Auftrag; aber nach Zusammenhang und Wortlaut kommt es ihm hier nur darauf an, dafs er in der Art, wie er predigt, unabhängig von Menschen ist.

Der Inhalt seines Evangeliums, so sagt also Paulus, stamme von der Damaskus-Offenbarung her. Was versteht er unter diesem Evangelium? Selbstverständlich nicht die einzelnen Thatsachen und Reden der evangelischen Geschichte. Freilich halte ich es für völlig unglaublich, wenn man gemeint hat, P. habe dafür kein Interesse gehabt, und die Worte, er habe sich nicht mit Fleisch und Blut in Benehm gesetzt, dahin gedeutet, er habe an der Offenbarung bei Damaskus in dem Sinne genug gehabt, daß ihm der Inhalt des Lebens Jesu gleichgültig gewesen sei. Wäre das wahr, so müßte P. geistig nicht normal gewesen sein. Denn der Mensch soll noch geboren werden, der über denjenigen, welcher der Inhalt seines ganzen Lebens ist, nicht so viel zu erfahren suchte, als ihm möglich ist. Gewiß ist P. seiner ganzen Natur nach nicht sowohl in erster Linie ein geschichtlich, als vielmehr ein dialektisch angelegter Geist gewesen. Aber das hatte doch nicht die Folge, daß er sich dazu verurteilte, von dem Herrn weniger zu wissen als Andere. Und hätte er kein Interesse dafür gehabt, so würden ihn seine Gemeinden genötigt haben, um ihretwillen solch Wissen sich anzueignen. Oder meint man denn, daß diese nicht begierig gewesen sind von dem Jesus, den er zu ihres Lebens Zentrum machte, möglichst viel zu hören? Wäre es dann nicht in der That eine wesentliche Ergänzung seiner Predigt gewesen, wenn jerusalemitische Sendlinge ihnen in viel umfassenderer Weise von dem Herrn erzählt hätten? Man übersieht aber auch, wie wenig die Briefe geeignet sind, diese Frage zu entscheiden, da sie eben die elementare Verkündigung schon voraussetzen, aber auch daß, wo sie gelegentlich auf Dinge des Lebens Jesu zu sprechen kommen, sie in sehr präziser Weise dieselben darstellen. Bei der Frage, woher und wie weit P. mit der Lehre Jesu bekannt gewesen ist, — denn diese war für die Gemeinden ungleich wichtiger als die einzelnen Thaten, — ist vor allem ins Auge zu fassen, daß P. schon vor seiner Bekehrung darüber recht genau unterrichtet gewesen sein wird. Denn wenn er als Rabbi doch an den Disputationen mit Christen in den Synagogen sich beteiligt haben wird, ja wenn schon die Glut seines Hasses voraussetzt, daß er jedesfalls ein, wenn auch polemisches, Interesse an der Gemeinde gewonnen

hat, so ist sicher zu behaupten, daß er nicht viel weniger als die Gemeindeglieder selbst von dem Inhalt der Evangelien gewußt hat, ja daß die Schärfe und Klarheit seines Denkens ihn befähigt haben wird, die wesentlichen Gesichtspunkte schärfer und richtiger aufzufassen als mancher Christ. Und wenn er dann vierzehn Tage bei Petrus zubrachte, so wird das doch nicht geschehen sein, um einen interessanten Mann anzusehen, sondern um sich seine Unterhaltung zu Nutzen zu machen. Das alles waren Stoffe, die ihm von hohem Wert sein mußten, aber „das Evangelium, das er verkündete“, „sein Evangelium“, waren sie nicht, nicht das, was er durch Offenbarung bekommen zu haben sich bewußt war.

Aber auch „die Gnosis des Kreuzestodes Christi“ kann es nicht gewesen sein, was er damit bezeichnen will. Die Darstellung, wie der innere Zwiespalt in P. durch den Gedanken ausgeglichen sei, daß der Tod Jesu, an dem er Anstoß genommen, eine Heilsbedeutung habe und also seiner Messianität nicht im Wege stehe, ist gewiß eine der glänzendsten Leistungen Holstens. Aber zutreffend ist sie nicht. Grade wenn man, wie er thut, die Damaskus-Erscheinung als subjektive Vision beurteilt, genügt der von ihm angewendete Schlüssel nicht, um das Rätsel zu lösen. Denn eine Vision ist doch nur die Projektion des inneren Erlebnisses nach außen. Daher muß das Visionsbild, das die Seele webt, jedenfalls das Zentrum des inneren Erlebnisses widerspiegeln. Nun folgt aus 1 Kor. 9.1 und 15.8, daß Paulus den verherrlichten Christus gesehen zu haben sich bewußt war. Dieses Bild stimmt nicht mit dem von Holsten supponierten inneren Erlebnis. War es das Ärgernis des Kreuzes, das bei P. durch Erkenntnis seines Heilswerkes überwunden wurde, so mußte dieser Punkt in der Vision zum Ausdruck kommen. Wäre das Bild des Gekreuzigten in einer Strahlenglorie oder das Bild des Erhöhten als eines Lammes, wie in der Apokalypse, vor die Seele des P. getreten, so würde die Analyse Holstens möglich sein; aber irgendwie mußte das Kreuz Jesu dann notwendig dabei eine Rolle spielen. Man müßte also annehmen, daß die Gestalt des himmlischen Christus, die dem P. erschien, der Reflex nicht sowohl seiner inneren Kämpfe um das *σχάρι-*

δαλον des Kreuzes, als vielmehr des Jubels über die gefundene Lösung — „also ist Christus wirklich auferstanden“ — gewesen sei. Das ist aber nicht möglich, weil dann P. seiner eigentlichen Bekehrung sich als seiner eignen Geistes that bewusst sein mußte, welche durch das Gesicht nur hintennach eine Bestätigung erfuhr, während unzweifelhaft er die Offenbarung des Auferstandenen als den eigentlichen Quell seiner Bekehrung angesehen hat. Aber noch mehr: die Gnosis des Kreuzes kann überhaupt nicht als der eigentliche Inhalt des ihm bei Damaskus kund gewordenen Evangeliums gewesen sein: aus dem einfachen Grunde, weil er den Heilswert des Todes Christi 1 Kor. 15. 3 zu dem rechnet, was er ebenso wie seine Gemeinde von Menschen überkommen habe. Das ist auf den ersten Blick allerdings sehr auffällig. Denn in der Apostelgeschichte wird die Sündenvergebung nicht speziell an den Tod Jesu, sondern im allgemeinen an seine Person geknüpft. 10. 43, wo Petrus auf alle Propheten sich beruft, daß im Namen Christi Vergebung der Sünden vorhanden sei, ist im Vorigen nicht von dem Tode, sondern von der Auferstehung Christi die Rede gewesen. 5. 31 heißt es, Gott habe den gekreuzigten Jesum erhöht, damit er Israel Buße und Vergebung verleihe. Diese wird also nicht direkt aus dem Tode, sondern aus der Erhöhung Jesu abgeleitet; der Tod kommt höchstens als mitbeteiligt bei ihrer Erwartung in Betracht. Am ehesten könnte 3. 18 die Vergebung auf den Tod Jesu zu begründen scheinen. Denn es heißt: Gott hat die Weissagungen von den Leiden des Messias erfüllt, so ändert nun euren Sinn, damit die Sünden ausgelöscht werden. Aber es ist zu beachten, daß erstens nicht vom Tode speziell, sondern von den Leiden Jesu die Rede ist, also grade die paulinische Beziehung der Versöhnung auf das Sterben als solches fehlt, zweitens daß V. 17 gar nicht mit V. 18 zusammengehört, sondern V. 17. 18 nur die Einleitung zu der Ermahnung zur Bekehrung bilden, indem sie die Unwissenheit des Volks und die Erfüllung der ATlichen Weissagungen als Ermunterungsgründe hinstellen. Dennoch aber läßt sich aus der Apostelgeschichte begreifen, daß P. den Tod Jesu für die Sünden als ihm schon überliefertes Gut bezeichnet. Daß der Tod Jesu κατὰ τὰς γραφάς erfolgt sei, ist von Anfang an ge-

lehrt worden: Act. 3.18, 4.11, 8.32 ff. Das hat P. auch sicher nicht erst nach seiner Bekehrung vernommen, sondern schon vor derselben in den Disputationen mit den Christen. Nun aber zeigen Act. 3.13.26, 4.27.30, daß von Anfang an speziell der jesajanische Knecht Jahwes auf Christum gedeutet wurde. Dann aber wird die große Weissagung Kap. 53 erst recht auf ihn bezogen sein, zumal wir nicht allein Act. 8.32 ff. eine Bürgschaft dafür haben, sondern auch Jesus selbst nach Lc. 22.37 sich schon darauf bezogen hatte, und in 53.12 war dann die Beziehung des Todes auf die Sündenvergebung gegeben. Nimmt man nun hinzu, daß 5.31 der Kreuzestod doch wenigstens als die Vergebung mitkausierend betrachtet wird, so ergibt sich, daß P. allerdings sagen kann, er habe die Beziehung des Todes Jesu auf die Sünde schon überliefert bekommen. Was ihm eigen ist, ist nur einerseits die größere Ausschließlichkeit, mit der er die Vergebung an das Sterben Christi bindet, andererseits daß er zuerst die Konsequenz gezogen hat, mit dem Tode Jesu sei das Gesetz als Heilsweg hingefallen. Was aber die Hauptsache ist, ist die Unmöglichkeit in die Erkenntnis des Heilswerts des Todes Jesu das Spezifische des ihm geoffenbarten Evangeliums zu setzen, wenn er selbst das zu demjenigen rechnet, was er durch Menschen erfahren habe, ja wie wir sahen, schon vor seiner Bekehrung gehört, wenn auch natürlich nicht geglaubt hatte.

Endlich entscheidet gegen die Fassung Holstens der Umstand, daß dabei grade das Moment nur sehr indirekt aus der Damaskus-Geschichte abgeleitet werden kann, welches das N. T. allein hervorhebt. Das ist das Heiden-Evangelium. Allerdings sahen wir, daß Gal. 1.16 nicht entscheidend ist, da hier sehr wohl der spätere Erfolg dem rückschauenden Blick die schon bei der Bekehrung vorliegende Absicht gedeutet haben kann. Aber entscheidend ist Kol. 1.25 ff. Hier ist die Aufgabe des Paulus dahin gefaßt, daß er das bislang verborgen gewesene Geheimnis verkündigen soll, und das besteht nach dem Zusammenhange darin, daß Christus auch den Heiden gehört: *ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης*. Dieser Beruf des P. wird als ein *πληροῦν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* bezeichnet, worunter — vgl. m. Comm. z. St. S. 62 ff. — nicht die geogra-

phische Ausbreitung der Wirksamkeit des P. verstanden werden kann, sondern daß durch die Heidenpredigt das Evangelium inhaltlich erst nach seinem vollen Reichtum offenbar geworden ist. Wenn hiernach der sonderliche Beruf des Paulus nicht nur in dem Umfang seines Predigens, sondern in dem Inhalt seiner Predigt liegt, nämlich der Darlegung der Universalität des göttlichen Ratschlusses; wenn andererseits nach Gal. 1. 11 ff. grade der Inhalt seines Evangeliums von der Damaskus-Erscheinung herrührt: so folgt, daß die Universalität des Heils in erster Linie ihm dort aufgegangen sein muß. Daß aber der Sinn von Kol. 1. 25 ff. recht getroffen ist, ergibt sich aus der Parallelstelle Eph. 3. 7—9, welche sich geradezu als Kommentar dazu verhält. Danach ist sein spezieller und hoher Beruf, der mit dem Umstand, daß er *ὁ ἐλαχιστότερος πάντων τῶν ἁγίων* ist, in scharfem Kontrast steht, den Heiden das Evangelium zu predigen. Diese seine Wirksamkeit beruht aber auf der Einsicht, daß auch die Heiden *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* seien (V. 6). Also ist diese Einsicht das besondere ihm vertraute Pfund, welches Gal. 1 aus der Damaskus-Offenbarung abgeleitet wird.

Wie haben wir uns nun diese Damaskus-Offenbarung zu denken? Gewiß nicht als einen Unterricht des erhöhten Christus über einzelne oder gar alle Punkte der christlichen Lehre. Es ist sehr bezeichnend, daß keine der drei Erzählungen der Acta irgend etwas von einem solchen Unterricht weiß: die Erscheinung offenbart sich ihm als der Christus, den er verfolge, das ist alles. Aber auch das Wort des Paulus selbst, es habe Gott gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren (Gal. 1. 16), ist nicht dahin aufzufassen, als habe ihm Jesus theoretisch auseinandergesetzt, daß und in welchem Sinne er der Sohn Gottes sei. Sondern es handelt sich um eine blitzartige Erleuchtung, um eine zentrale, intuitive Erkenntnis, in der Paulus nicht einzelne Sätze oder Thatsachen inne wird, sondern ihm an der Erscheinung Christi mit einem Schlage ein Gesamtbild des Evangeliums aufgeht. Wie von Ertrinkenden berichtet wird, daß ihnen in dem Zeitraum einer Sekunde sich ihr ganzes Leben wie ein großes Bild vor die Seele gestellt habe, so haben wir uns zu denken, daß die Erscheinung des Herrn,

die ich, wie ich kaum zu bemerken brauche, als eine objektive und zwar überweltliche Thatsache fasse, in Paulus eine solche blitzartige Erleuchtung wirkte, welche eben den eigentlichen Gehalt der Offenbarung bildete. Eben darum war es nur natürlich, daß P. ihr Resultat als ein ἀποκαλύπτειν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ bezeichnet. Denn die revelatio war auch hier mit einer inspiratio verknüpft, ja diese war das eigentlich Entscheidende. Auch wenn die Begleiter des P. die Erscheinung des Erhöhten ebenso wie P. geschaut hätten, wäre damit durchaus noch nicht gegeben gewesen, daß sie denselben Erfolg wie bei ihm gehabt hätte. Erst die Erleuchtung, die von dem ihm erscheinenden Herrn s. z. s. ausstrahlte, die eine totale Revolution in ihm hervorbrachte, machte aus dem Verfolger einen Christen. Es liegt in dem Begriff einer solchen zentralen Schauung, daß sie sich nicht dialektisch analysieren läßt. Dennoch scheinen mir aus dem Wenigen, was P. selbst darüber sagt, zwei Punkte als die entscheidenden hervorzutreten. Der eine ist in dem Wort gegeben εὐδόκησεν ἀποκαλύπτειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Es war der himmlische Herr, der sich ihm zu schauen gab. Darin lag also die unmittelbare Gewissheit, daß er trotz seiner Niedrigkeit, trotz seiner Kreuzigung, trotz aller formalen Widersprüche mit den Buchstaben der Weissagung doch der Throngenosse Gottes sei. Damit brauchte an sich noch keine γνῶσις des Kreuzes verbunden zu sein, das σκάνδαλον desselben brauchte noch nicht innerlich gelöst zu sein, aber es war unschädlich gemacht: Gott hatte sich doch zu diesem Ge-kreuzigten bekannt. Aber war es der himmlische Christus, der sich offenbarte, so lag darin weiter, daß der Gesichtspunkt des irdischen Gottesreiches, wie es das Judentum dachte, des irdisch gearteten Messias nicht der richtige war. Auf diese in der Christophanie beschlossene Konsequenz weist 2 Kor. 5. 16. 17 ausdrücklich hin. Εἴ τις ἐν Χριστῷ, sagt P., καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν. Diese ἀρχαῖα sind nach dem Zusammenhange das γινῶναι κατὰ σάρκα Χριστόν — κατὰ σάρκα zum Verbum zu ziehen —. Die fleischliche Erkenntnis des Messias ist die, welche die judaistischen Gegner des P. vertreten, welche er selbst auch vor Damaskus gehabt hatte. Aber mit seiner Bekehrung hat ihm dieses κατὰ σάρκα γινῶναι aufgehört:

γέγονεν καινά. Was Jesus selbst immer wiederholt, am evidentesten aber in der Betonung, daß er nicht Davids Sohn, sondern Davids Herr sei, klar gemacht hatte, das war dem P. mit einem Schlage gewiß geworden. Der himmlisch geartete Messias warf das irdisch geartete Messiasbild über den Haufen. Wie der König, muß auch sein Reich sein: geistig, unsichtbar, überweltlich, hienieden das Sterben des Herrn Jesu an sich tragend, um einst an seiner Herrlichkeit teilzunehmen. Aber noch wichtiger ist eine zweite Betrachtung, zu der uns P. anleitet. Er kommt kaum je auf seinen Beruf zu reden, ohne sich irgendwie als dessen unwürdig zu fühlen, und zwar schwebt ihm dabei immer die Thatsache vor, daß er die Gemeinde Christi und mit ihr Christum selbst verfolgt habe. Das führt auf den Punkt, welcher bei der Christophanie der eigentlich zentrale für ihn war. Nicht was ihm Christus offenbart hat, sondern daß derselbe sich ihm offenbarte, ist die Hauptsache. Nicht daß Jesus dennoch der Christ sei, sondern daß, wenn er das war, er sich ihm huldvoll offenbarte, das war ihm das Wunderbare, Überwältigende. Denn war Jesus wirklich der Christ, so hatte er die schwerste Schuld auf sich geladen, so war er erfunden als einer, der wider Gott gestritten hatte, so fühlte er sich dem göttlichen Zorn und Gericht verfallen. Und statt dessen berief ihn dieser Jesus in seine Gemeinde und in seinen Dienst. Daran gieng ihm auf, was von jenem Tage an Stern und Kern seines Lebens wie seines Wirkens wurde: was es um die Gnade sei. Was ihm die Damaskus-Erscheinung nach dieser Seite eintrug, war also in erster Linie die grundlegende Katechismus-Erfahrung: aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit. Damit war ihm klar geworden, daß nicht die Liebe Gottes zu den Frommen und Gerechten, sondern die zu den Unfrommen und Ungerechten den Höhepunkt der göttlichen Liebe und das Wesen der Gnade bilde. Und in dieser einen zentralen Erfahrung lag unmittelbar eine Welt von Konsequenzen. Zuerst daß das Gesetz nicht Heilsweg sei. Denn nicht um seines Eifers willen für das Gesetz hatte sich ihm Christus geoffenbart; im Gegenteil: grade jener Eifer hatte ihn zu Gottes Feind gemacht und die schwerste Schuld auf seine Seele geladen.

Wenn also die göttliche Berufung in gradem Gegensatz zu dem Ertrag seines Gesetzeseifers stand, so mußte er an diesem Erlebnis den großen Grundsatz des Evangeliums lernen: nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir gethan hätten, sondern nach seiner Barmherzigkeit macht uns Gott selig. Damit war der Bund der Werke und des Gesetzes ihm in Scherben vor die Füße gefallen und ein ganz neuer Bund der Gnade aufgerichtet und gewährleistet. Zweitens aber ergab sich ebenso unmittelbar aus jener zentralen Erfahrung die Universalität dieser Gnade. Denn wenn er, der sich als den größten Sünder beurteilte, — wenn auch der erste Timotheus-Brief nicht von der Hand des Paulus geschrieben ist, so haben wir doch in der Stelle 1.13.15 ganz gewiß den richtigen Nachklang seiner Selbstbeurteilung, — Gnade empfangen hatte, so konnte es schlechterdings niemand auf der Welt geben, der für Gott zu schlecht wäre, um ihn anzunehmen. Wenn er nicht durch seinen Gesetzesgehorsam, sondern im Gegensatz dazu in das Reich Christi berufen war, so folgte, daß auch für Andere der Weg zum Heil nicht durch das Gesetz zu führen brauchte, d. h. die Möglichkeit war gegeben, daß auch Heiden ohne den Umweg über das Judentum ins Gottesreich gelangen könnten.

So läßt sich noch erkennen, wie in der einen Thatsache der Christophanie ihm die springenden Punkte „seines“ Evangeliums beschlossen liegen konnten. Es sei noch einmal betont: dieses Evangelium ist ihm Offenbarung; er — und er war doch der Einzige, der ein Urteil darüber haben konnte, — er beurteilt den Gesamtinhalt seines Evangeliums nicht als aus dialektischen Schlußfolgerungen, sondern als aus plötzlicher Erleuchtung ihm kund geworden. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß wir wenigstens einigermaßen noch erkennen können, wie in der That in diesem einen Ereignis sich ihm das ganze Evangelium erschließen konnte. Weiter aber erhellt, daß Paulus auch solche Punkte, die ihm erst später zum Bewußtsein kamen, als in jener grundlegenden Offenbarung enthalten beurteilen konnte, weil er sie eben nicht als eine von derselben unabhängige, sondern darin schon beschlossene Erkenntnis durchschaute.

3. Dieser letzte Satz ist von Wichtigkeit für sein Berufsbewußtsein. Wir wollten untersuchen, woher dieses stamme. Dabei wurden wir zu dem Resultat geführt, daß Paulus in erster Linie den Inhalt seiner Predigt von der Damaskus-Offenbarung ableitet. Eine Stelle, wo er mit gleicher Deutlichkeit auf seine Sendung überhaupt und speziell die an die Heiden davon herleitet, giebt es freilich nicht, wie wir sehen werden. A priori läßt es sich auch nicht feststellen. Denn einerseits erscheint es als durchaus möglich, daß zu jener „zentralen Schauung“ auch sein künftiger Beruf gehört hat, andererseits aber als ebenso möglich, daß derselbe zu denjenigen Stücken gehörte, die ihm erst nachträglich als in jener Offenbarung gesetzt bewußt wurden. Bei genauerer Überlegung wird man zu unterscheiden haben zwischen dem allgemeinen Bewußtsein, daß er für Christus thätig sein solle, und dem speziellen Bewußtsein, daß er grade an den Heiden seine eigenartige Domäne haben werde. Das Erstere werden wir aus der Damaskus-Offenbarung abzuleiten haben. Zwar der Ausdruck *κλητὸς ἀπόστολος* (1 Kor. 1.1, Röm. 1.1) ist an sich nicht durchschlagend, denn er sagt nur, daß er sich eines bestimmten Rufes bewußt war, nicht aber, wann er denselben erhalten, und es könnte auch bei einer späteren Offenbarung, könnte auch durch Vermittlung eines Menschen geschehen sein. Letzteres wird nun freilich durch Gal. 1.1 ausgeschlossen, Ersteres aber nicht; auch nicht, daß das Bewußtsein seiner Sendung erst später ihm als in der Erscheinung Christi gesetzt aufgegangen wäre. Auch 1 Kor. 9.1 und 15.8 würde an sich nicht jeden Zweifel ausschließen. Denn wenngleich er da seinen Apostolat unmittelbar mit dem Schauen Christi zusammenstellt, so wäre ja möglich, daß er letzteres zwar als notwendige Vorbedingung des ersteren hinstellen wollte, aber ohne sagen zu wollen, daß beides zeitlich zusammengefallen sei. Indessen ist nicht nur bei jeder einzelnen Stelle der nächste Eindruck, daß P. das Bewußtsein seiner Sendung von der Damaskus-Offenbarung herleiten wolle, sondern zusammengenommen machen sie diesen Eindruck im höchsten Maß. Und dazu kommt, daß P., je mehr er sich des Inhalts jener Offenbarung als eines neuen, eigenartigen bewußt war, um so weniger zweifeln

konnte, daß sie nicht nur für ihn persönlich bestimmt sei, sondern er dadurch befähigt werden sollte, diese Erkenntnis zu verbreiten. Somit werden wir das allgemeine Bewußtsein des Evangelium predigen zu sollen als mit seiner Kundmachung gleichzeitig zu setzen haben. Damit ist aber weiter schon gegeben, daß er seine Sendung wenigstens auch auf die Heidenwelt bezogen hat. Nur das bleibt noch unerledigt, ob er gleich damals erkannte, daß sein Beruf in erster Linie auf diese gehe. Nach der Apostelgeschichte ist das nicht der Fall gewesen. Erst durch eine längere Entwicklung läßt sie ihn das spätere Feld seiner Thätigkeit finden. Zunächst will er an den Juden in Damaskus wirken: sie vertreiben ihn (9. 23). In Jerusalem sucht er an den Hellenisten zu wirken: sie verschließen sich ihm (9. 29) und Gott verwehrt es ihm (22. 17 ff.). Dann findet er in einer gemischten Gemeinde Beschäftigung, und zwar auf Veranlassung des von der Urgemeinde gesandten Barnabas (11. 25). Erst auf der ersten großen Reise entwickelt sich durch die Eifersucht der Juden die Mission zur Gründung wesentlich heidenchristlicher Gemeinden, und erst auf der zweiten Reise wird P. ganz selbständig. Diese Entwicklung erscheint als eine durchaus naturgemäße. Es fragt sich nur, ob sie mit den eignen Aussagen des P. übereinstimmt. Der Punkt, wo dessen Bericht am meisten abweicht, ist sein Aufenthalt in Jerusalem (Gal. 1. 18 ff.). Danach ist sein ausschließlicher Zweck gewesen *ἰστορεῖσαι Κηρᾶν*; daß er behufs einer Wirksamkeit nach Jerusalem gekommen sei, ist dadurch ausgeschlossen. Dagegen hat man von dem Bericht der Acta den bestimmten Eindruck, daß er dort zu wirken versucht hat und ganz gegen seinen Willen gezwungen wird Jerusalem wieder zu verlassen. Indessen scheinen mir beide Darstellungen nicht so unvereinbar, wie es z. B. Weizsäcker A. Z. A. 88 vorkommt. Wenn wir oben die Galaterstelle richtig aufgefaßt haben, so soll sie den Beweis führen, daß Paulus durchaus kein Bedürfnis der Anlehnung an Andere inbezug auf den Inhalt seines Evangeliums gefühlt habe. Darum betont er den rein persönlichen Zweck seines damaligen Besuches bei Petrus. Danach kann er allerdings bei seinem Reiseplan nicht eine Wirksamkeit in Jerusalem ins Auge gefaßt haben. Aber nun ist es doch

äußerst unwahrscheinlich, daß Paulus, wie Weizsäcker meint, sich in Jerusalem so verborgen gehalten habe, daß niemand außer Paulus und Jakobus ihn zu sehen bekommen habe. Das folgt auch nicht aus 1. 22: *ἡμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας*. Paulus will dardun, daß die Anfänge seiner Wirksamkeit völlig außerhalb des Bereiches der Zwölf gestanden haben. Zu dem Behuf erzählt er, daß seine Wirksamkeit in Syrien und Cilicien stattgefunden habe, und daß er der palästinensischen Christenheit gar nicht persönlich bekannt geworden sei. Dieser Zusatz soll also nur den Eindruck verstärken, daß er außerhalb des Wirkungskreises der Zwölf gearbeitet habe, also unabhängig von ihnen. Ob er aber bei einem Aufenthalt in Jerusalem die dortigen Christen kennen gelernt, das ist damit garnicht entschieden. Und es wäre doch auch gar nicht abzusehen, warum er sich von ihnen fern hielt. Die Ausdrücke, die Paulus Gal. 1. 18. 19 und 1. 22 gebraucht, sind so gewählt, daß sie den Weizsäckerschen Schluß nicht ziehen lassen. Denn an der ersteren Stelle behauptet er nur, von den Aposteln niemand als Petrus oder Jakobus gesehen zu haben, schließt also nicht aus, daß er andre Christen gesehen, und an der anderen redet er von den Gemeinden Judäas, was sehr wohl im Unterschied von der Hauptstadt gemeint sein kann. Dann aber ist möglich, daß Paulus, als er in Jerusalem war, die Synagoge besucht hat und der Trieb in ihm aufwachte auch dort das Evangelium zu bezeugen, daß er sich mit dem Gedanken getragen hat, längere Zeit dort zu bleiben im Widerspruch mit seinem ursprünglichen Plan. Ein solcher schneller Wechsel seiner Pläne und Stimmungen ist in seinem späteren Leben nachweisbar, ja wurde ihm von Mißwollenden zum moralischen Vorwurf gemacht: warum soll er nicht auch früher vorgekommen sein? Daß er davon nichts berichtet, ist aber ganz begreiflich, weil es ihm nur auf den einen Nachweis ankommt, daß er kein Bedürfnis gehabt hat, „sein“ Evangelium sich von den Zwölf patentieren zu lassen; dazu aber genügte es, daß sein Kommen einen ganz anderen Zweck gehabt hatte und er die Mehrzahl der Apostel nicht einmal zu sehen bekam. Daß er vorher in Damaskus und nachher in Syrien und Cilicien nur an Heiden gewirkt, erzählt

er nicht. Somit bleibt die Entwicklung, wie sie die Apostelgeschichte ansieht, — Ungenauigkeiten des Berichtes im Einzelnen vorbehalten — durchaus möglich. Sie wird aber sogar wahrscheinlich durch das, was Paulus über seine Auseinandersetzung mit den *δοκοῦντες* (Gal. 2.7 ff.) berichtet. Hätte er das Bewußtsein gehabt, schon bei seiner Bekehrung direkt und ausschließlich zur Heidenmission berufen zu sein, so würde das nicht nur für ihn, sondern auch für die Säulenmänner entscheidend gewesen sein. Aber mit keinem Wort wird dieser Grund hervorgehoben, sondern der Vertrag erfolgt rein auf Grund der Erfolge, welche Petrus bei den Juden, Paulus bei den Heiden gehabt hat. Und zwar zeigt die Form, in der dieser Gesichtspunkt V. 8 geltend gemacht wird, daß er nicht etwa nur für die *δοκοῦντες*, sondern auch für Paulus selbst der entscheidende war. Endlich ist zu beachten, daß, wenn Paulus in seinen Briefen sich immer als Heidenapostel einführt und dies als seine spezielle Aufgabe ansieht, alle seine Briefe nach der Zeit geschrieben sind, wo jene jerusalemische Abmachung erfolgte und sein Beruf durch die Thatfachen ihm seine nähere Umgrenzung erhalten hatte. Demnach wird die Auffassung der Acta die richtige sein. Seit seiner Bekehrung hat er sich dem Dienste Christi verpflichtet gewußt, hat auch seinen Beruf nicht als auf Juden beschränkt angesehen; aber wie sich seine Lebensaufgabe näher gestalten werde, hat ihm das Leben selbst zeigen müssen. Mögen die Worte, in denen Act 9.15, 22.15, 26.17 die Aufgabe des Paulus beschrieben wird, ihrer Fassung nach auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen sein, ihrem Inhalte nach geben sie grade in ihrer Allgemeinheit genau dasjenige wieder, was wir als das ursprüngliche Berufsbewußtsein des Paulus anderweitig konstatieren können; ja auch die Worte *εἰς ἔθνη μακρὰν ἑξαποστελῶ σε* 22.21 enthalten noch nicht einen Auftrag nur an Heiden, denn sie stehen in Korrelation zu 22.18 *ἔξελθε ἐξ Ἱερουσαλήμ*, wollen also nur den geographischen Gesichtspunkt hervorheben: ob aber in den Heiden-Gegenden seine Predigt bei Juden oder bei Heiden oder bei beiden Eingang finden werde, ist noch nicht gesagt.

4. Über das Berufsbewußtsein des Paulus gewinnen wir ein klares Bild einerseits aus seiner Stellung zu den unmittelbaren Schülern Jesu, den Zwölf, andererseits aus seiner Stellung zu seinen Gemeinden. Der erstere Punkt tritt in seinem Streit mit seinen judaistischen Gegnern zu Tage. Es ist aber von vornherein zu beachten, daß Paulus diese Frage nur gezwungen durch seine Gegner anrührt, und selbst da in möglichst zurückhaltender Weise. Er war eine viel zu großartig angelegte Natur, als daß ihm es jemals um eitle Ehrsucht, um einen Vorrang über Andere zu thun gewesen wäre. Die Stelle 2 Kor. 10. 12 ff. zeigt, wie ihm jedes sich Vergleichen mit Anderen im höchsten Maß widerwärtig ist. Wenn er doch auf dergleichen eingeht, thut er es nur im Interesse der Sache. *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς* (Gal. 2. 5), ist sein einziger Gesichtspunkt. Auch für seine Gegner handelte es sich in erster Linie um die Sache, nämlich um die dauernde Prärogative des Judentums. Denn so muß man sich ausdrücken, wenn man die verschiedenen Phasen und Formen des Streits zusammenfassen will. Der Kampf um das Gesetz, wie er in Galatien geführt wurde, war nur eine, wenngleich besonders zentrale, Form; in Korinth tritt er zurück, aber der Zusammenhang der Heidenchristen mit der Synagoge ist auch dort der Punkt, um den sich für die Gegner alles dreht. Aber die Verhältnisse brachten es mit sich, daß der sachliche Kampf eine persönliche Spitze gewann. Denn wenn die Gegner sich auf die unveräußerlichen Prärogativen des Judentums beriefen, wenn sie das Beispiel der Zwölf ins Feld führten, so wurde ihnen die Auktorität des Paulus gegenübergestellt. Daher kam es darauf an, diese zu beseitigen, und man leugnete seine Auktorität, wenigstens seine Selbständigkeit. Sie mußte also Paulus notgedrungen aufrecht erhalten, auch im Verhältnis zu den höchsten Auktoritäten der Urgemeinde. Es kamen verschiedene Momente zusammen, welche ihm den Kampf aufs äußerste erschwerten. Zunächst die hinterhaltige, unlautere Kampfesart der Gegner. Dazu gehörte schon, daß sie den Kampf nicht Mann gegen Mann, sondern regelmäßig hinter seinem Rücken führten. Aber gleich bei dem ersten Aufflammen des Streites in Jerusalem hatte er ihre jesuitische

Taktik zu erfahren bekommen. Das nämlich scheint mir aus Gal. 2.4 zu folgen. Dieser Vers kann nicht unmittelbar an den vorigen angeknüpft werden, sodaß der eine Begriff *οὐκ ἠναγκάσθη* näher bestimmt würde. Denn in solchem Fall pflegt Paulus, wie Holsten nachgewiesen hat, das näher zu bestimmende Wort zu wiederholen (2.2, 1 Kor. 2.6, Röm. 3.22, 9.30, Phil. 2.8). Vielmehr ist ein Anakoluth vorhanden. Dann aber ist nicht mit Lipsius und Hofmann anzunehmen, daß der Satz gar nicht zu Ende geführt ist, denn Paulus pflegt in Anakoluthen den ursprünglich beabsichtigten Gedanken nachträglich doch, nur in anderer Form, zu Ende zu bringen. Auch kann nicht das *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* den beabsichtigten Schluß enthalten, denn es ist nichts ferner liegend, als daß die Säulen nur um der falschen Brüder willen dem Paulus keinen Auftrag gegeben hätten. Das hat vielmehr nach V. 8. 9 den ganz objektiven Grund, daß sie sich von dem Recht der paulinischen Missionsweise unter den Heiden überzeugten. Vielmehr ist das Prädikat zu *διὰ τοὺς παρεισ-ἀκτους ἀδελφούς* aus dem Relativsatz *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν* zu entnehmen. Durch die dazwischen liegenden Sätze hat P. den Anfang vergessen und bringt den Schluß statt als Hauptsatz in einem Nebensatz. Das nähere Verständnis hängt von der richtigen Fassung des Begriffs *ἐλευθερία* ab. Es ist m. E. ein hervorragendes Verdienst Holstens, daß er schon im Ev. des Petrus und Paulus und wieder im Ev. des Paulus nachgewiesen hat, daß die Freiheit hier unmöglich von der Freiheit vom Gesetz verstanden werden kann. Er macht mit Recht aufmerksam, daß in dem Hauptsatz V. 5 Paulus sich selbst (*εἴξαμεν*) von seinen Gemeinden (*ὕμεις*) unterscheide, daß also auch die *ἐλευθερία ἣν ἔχομεν* sich zunächst auf eine Freiheit beziehen muß, die Paulus persönlich hat. Dazu kommt, daß bei der gewöhnlichen Fassung das Verbum *κατασκοπεῖν* keinen rechten Sinn hat. Auskundschaften, erspähen kann man doch nur von etwas sagen, was nicht offen zu Tage liegt: daß aber die Heidenchristen des Paulus das Gesetz nicht beobachteten, war eine ganz evidente Thatsache. Aber so richtig Holsten erkannt hat, daß die gewöhnliche Erklärung unmöglich ist, so unrichtig erscheint mir seine eigne Erklärung. Zwar

der Ausgangspunkt ist durchaus richtig: er will den Begriff der Freiheit aus 1 Kor. 9 gewinnen. Aber unrichtig bestimmt er denselben als die Unabhängigkeit des P. von den alten Aposteln. Davon handelt ja 1 Kor. 9 garnicht. P. beginnt dort mit der Frage, ob er nicht frei sei. Diese seine Freiheit führt er an verschiedenen Beispielen durch: er dürfe so gut wie Andere ein Weib mit sich herumführen, thue es aber nicht, dürfe sich den Lebensunterhalt geben lassen von den Gemeinden, verzichte aber darauf. Dann fährt er V. 19 fort: ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω, und legt das weiter daran dar, daß er den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide werde. In dem allen spielt die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von den alten Aposteln offenbar gar keine Rolle, sondern es handelt sich um die Ungebundenheit an irgend welche äußeren Normen und Formen. Er kann ein Weib mit sich führen, kann aber auch darauf im Interesse der Liebe verzichten, kann das mosaische Gesetz fallen lassen, kann es aber auch halten, je nachdem der Zweck es mit sich bringt. Seine Stellung zum Gesetz ist also nicht in dem Sinne frei, daß er das Gesetz nicht halten darf, sondern daß er es nicht zu halten braucht. Sie ist keine Freiheit vom Gesetz, sondern eine solche über dem Gesetz. Diesen Standpunkt macht er überall geltend: wo das Halten des Gesetzes als nothwendig behauptet wurde, weist er solchen Anspruch mit der höchsten Entschiedenheit zurück; wo das nicht geschieht, ist er von der höchsten Konnivenz (Röm. 14. 1—7). Sobald wir diesen seinen Begriff der Freiheit in unsrer Galater-Stelle zu Grunde legen, erhält dieselbe volle Klarheit. Wie Holsten richtig gesehen hat, liegt in dem οὐδὲ Τίτος der Gedanke, daß im allgemeinen den Heiden die Beschneidung nicht zugemutet war. Da tritt eine neue Forderung auf: wenigstens Titus soll beschnitten werden. Das hat nicht den Grund, daß Paulus wenigstens lauter beschnittene Gehilfen haben solle, wie Holsten meint. Das liegt ja gar nicht in dem Zusatz ὁ ὢν σὺν ἐμοί, der den Titus nur als in Jerusalem gegenwärtig (συμπαράβατον καὶ Τίτον V. 1) bezeichnet. Den wahren Grund der Forderung giebt V. 4 an. Seine judaistischen Gegner haben die Freiheit, die Paulus in

Christo hat, ausgekundschaftet, d. h. nach dem Gesagten, sie haben ganz richtig herausbekommen, daß er unter Umständen das Gesetz halten kann, daß seine Unabhängigkeit von jeder äußerer Form des Handelns so groß ist, daß ihm weder die Beobachtung noch die Nichtbeobachtung des Gesetzes ein Zwang ist. Und grade diese seine königliche Unabhängigkeit suchen sie nun für ihre Zwecke auszubeuten. Man ist dem Paulus aufs äußerste entgegengekommen, hat alle seine Heidenchristen vom Halten des Gesetzes dispensiert; nun soll er auch seinerseits im Interesse der Liebe und des Friedens einen einzigen Schritt entgegenkommen. Daß er den unbeschnittenen Titus grade den Judenchristen unter die Augen gestellt hat, hat für sie etwas Beleidigendes, Provokatorisches gehabt. Er soll nun wenigstens in diesem einen Fall nachgeben und durch die Beschneidung des Titus den Beweis führen, daß er kein Feind des Judentums und der väterlichen Sitten ist. Und er kann es ja nach seinen eigenen Grundsätzen, die sie glücklich ausspioniert haben — nun paßt das Wort vortrefflich —; hier ist doch, wenn je, ein Fall, wo er *τοῖς ἐννόμοις ὡς ἐννομος* werden muß im Interesse der Liebe, der Zurückweisung falscher Urteile, des Friedens der Gemeinde. Werde er also den Schwachen ein Schwacher! Und das imponiert auch den Säulenmännern; auch sie haben Lust hierauf zu bestehen: das liegt in dem *οὐκ ἠναγκάσθη*, das einen Versuch nach dieser Richtung voraussetzt. Und Paulus hätte unter anderen Umständen nicht nur ohne Verleugnung seiner Prinzipien, sondern grade auf Grund derselben darauf eingehen können: das liegt in dem betont vorangestellten *διὰ δὲ τοὺς ψευδαδέλφους οὐκ εἴξαμεν* (δέ mit „und zwar“ zu übersetzen). Aber er durchschaut die List. Hätte er nachgegeben, so hätten sie ihn unter der Maske seiner Freiheit verknechtet (*ἵνα καταδουλώσουσιν ἡμᾶς*), d. h. ihn in den Dienst ihrer Zwecke gezogen, und hätten seinen Gemeinden (*ὑμᾶς* V. 5 fin.) die Wahrheit des Evangeliums geraubt. Denn dann wären sie von Gemeinde zu Gemeinde gezogen, hätten überall auf diesen Vorgang hingewiesen zum Beweis, daß man jedenfalls sich der Beschneidung fügen dürfe, daß Paulus selbst danach nichts dagegen habe. Und darum giebt er um dieser von ihm durchschauenden

Lügenbrüder willen keinen Augenblick nach und weiß auch die *δοξοῦντες* durch Aufdeckung dieser Konsequenzen zu bestimmen, daß sie nicht auf ihrer anfänglichen Forderung beharren. Erst bei dieser Fassung wird jedes Wort der Stelle durchsichtig. So war das Wort gemeint, Paulus habe gleich damals die unlautere Taktik seiner Gegner zu spüren bekommen.

Ein zweites Moment, welches ihm den Streit mit ihnen erschwerte, war die eigentümliche Stellung der jerusalemischen Auktoritäten. Hätten sie sich klar und frei auf die Seite des Paulus gestellt, so wäre der Streit bald beendet gewesen, ja er hätte nie entstehen können. Aber schon der Umstand, daß sich Paulus nie auf sie beruft, daß er die Berufung seiner Gegner auf sie nie als Lüge bezeichnet, beweist, daß er sich bewußt war, sich nicht auf sie berufen zu können. Freilich standen sie auch nicht ohne weiteres auf Seiten seiner Gegner. Sie alle, auch Jakobus, hatten ja die Freiheit der Heiden vom Gesetz anerkannt, hatten dem Paulus die *δεξιὰς τῆς κοινωνίας* gereicht; Paulus erklärt ausdrücklich, daß er sich mit Petrus prinzipiell in dem Satz einig wisse, das Gesetz habe für niemand den Wert des Heilsweges (Gal. 2.16). Aber sie konnten sich nicht entschließen, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Das war bei dem sog. Apostelkonvent nicht nötig gewesen. Damals war die prinzipielle Frage nach der Stellung des Christentums zum Gesetz noch gar nicht angerührt. Man hatte sich begnügt, über die der Heidenchristen zum Gesetz einig zu werden. Es war ein Kompromiß geschlossen: die Judenchristen behielten volle Freiheit das Gesetz zu halten, die Heidenchristen erhielten das Recht es nicht zu halten. Und zwar unbedingt nicht zu halten. Denn wenn Act. 15.20 die Stücke, welche den Heidenchristen auferlegt werden sollen, nicht mit *εἰ μὴ* sondern mit *ἀλλὰ* eingeführt werden, so folgt, daß Jakobus jene Zumutungen nicht als Stücke des mosaischen Gesetzes ansieht, die doch gehalten werden sollen, — es wäre auch in diesem Fall eine wunderliche Auswahl gewesen —, sondern vom ganzen Gesetz sind sie dispensiert und sollen statt dessen nur jene Stücke beobachten. Man macht sich m. E. von dem Zweck dieser Auflage eine ganz unrichtige

Vorstellung. Es handelt sich um nichts weniger als um die Auswahl gewisser an sich besonders wichtiger Gebote, auch nicht um die Ermöglichung der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen. Denn diese wurde ja durch diese paar Satzungen garnicht ermöglicht. Nicht nur daß die Heidenchristen eine Menge unreiner Speisen danach essen durften, sondern vor allem war die Tischgemeinschaft für den gesetzlichen Juden ja schon dadurch ausgeschlossen, daß der Heide durch die Berührung mit anderen Heiden levitisch unrein sein konnte. Die Sache liegt ganz anders. Es handelt sich um die Einheit der christlichen Gemeinde. Im A. T. war die Einheit eine nationale gewesen, die Gottesgemeinde zugleich eine Volksgemeinde. Das sollte sie nach der Meinung der pharisäischen Judaisten auch in Zukunft bleiben: die Heidenchristen sollen durch die Beschneidung in die Volksgemeinde Israels aufgenommen werden. Diesen Standpunkt hat die Majorität unter Führung des Jakobus und Petrus desavouiert. Die Heidenchristen brauchen nicht Juden zu werden. Aber wo bleibt dann die Einheit der an Christum gläubigen wahren Gottesgemeinde? Für Paulus war die Antwort leicht: sie ist eine ideelle, an keine Formen äußerer Gemeinschaft gebundene, die Gemeinschaft des Glaubens genügt. Dagegen Jakobus sucht eine äußere Form dafür. Das A. T. soll ihm eine Analogie für die jetzigen Verhältnisse geben. Er findet sie in dem Verhältnis zwischen den Juden und den unter ihnen wohnenden Heiden, die auch am heiligen Lande, an allen Früchten und Gütern desselben, Anteil haben. So soll das Verhältnis zwischen den geborenen Juden und den geborenen Heiden in der Gemeinde Christi aufgefaßt werden: diese Gäste, die an den Gütern des Gottesreiches Anteil erhalten. Dieser Gesichtspunkt soll zur äußeren Darstellung kommen, indem die Heidenchristen dieselben Pflichten übernehmen, welche den Fremden in Palästina Lev. 17. 18 auferlegt waren. So schien glücklich eine äußere, noch dazu dem A. T. entnommene Form gefunden, worin das Verhältnis der beiden Teile der Christenheit zu organischem Ausdruck kam, eine Kategorie, in welche die Heiden in einer auch für ein jüdisches Bewußtsein annehmbaren Weise untergebracht werden konnten. Ohne Zweifel

war es ein Segen gewesen, daß damals ein Kompromiß geschlossen war, daß die Frage nach dem prinzipiellen Verhältnis zwischen Christentum und Gesetz gar nicht entschieden war, daß die ganze Lage, obschon wesentlich neu, unter alte Kategorien gebracht war. Denn wäre das nicht geschehen, so wäre unzweifelhaft die Gemeinde Christi in zwei Kirchen gespalten worden. Aber so heilsam daher das Ergebnis gewesen war, so gewiß trug es, wie jeder Kompromiß, den Samen künftigen Streites in seinem Schoß. In Jerusalem unter lauter Juden wohnend, zu einer Zeit, wo auch numerisch die Judenchristen in der Mehrzahl waren, konnten die Männer der Urgemeinde die Heidenchristen als einen Annex ansehen. Bei der ganzen Verhandlung hatten ihnen die antiochienischen Verhältnisse einer gemischten Gemeinde judenchristlicher Majorität vorgeschwebt; auf solche Gemeinden ausschließlich — die Adresse des Schreibens geht ja nur auf die Christen Syriens und Ciliciens Act. 15. 23 — war der Beschluß berechnet. Er war schon, als er gefaßt wurde, von den Verhältnissen überholt: die festländischen Gemeinden der sog. ersten Missionsreise waren schon wesentlich heidenchristlich. Als aber der Siegeszug des Evangeliums durch Macedonien und Achaja erfolgt war, da erwies sich jener Gedanke des Jakobus als eine Abstraktion, die an der Thatsache zerbrach, daß die Heidenchristen mehr und mehr die numerische Oberhand gewannen und schlechterdings nicht mehr als Annex gefaßt werden konnten. Aber auch der Beschluß, daß die Judenchristen das Gesetz halten, die Heidenchristen es nicht halten sollten, zerbrach alsbald. Der Vorfall in Antiochia Gal. 2. 11 ff. machte klar, daß dabei ein einheitliches Gemeindeleben unmöglich war. Dazu kam, daß jedesfalls in Jerusalem die geistesmächtige Persönlichkeit des Paulus mit dem gewaltigen Eindruck seiner Erfolge die Gemeinde fasziniert hatte: als er den Rücken gekehrt hatte, machte dieser Eindruck bei der Majorität den altgewohnten Anschauungen wieder Raum. Der Kompromiß löste sich vor der Macht der Thatsachen in nichts auf; es mußte zur prinzipiellen Entscheidung kommen: entweder das Gesetz war für niemand oder für alle verpflichtend, sonst war eine Einheit der Gemeinde, wie es schien, unmöglich. Man darf

die Gegner des Paulus nicht als eine identische Masse ansehen. Auch bei ihnen waren verschiedene Standpunkte möglich. Die Einen wollten die Heidenchristen zur Beschneidung verpflichten: so in Galatien. Anderswo, z. B. in Korinth, fehlt jede Spur solches Anspruchs. Aber dort scheint das erste Gravamen der Gegner das Verhältnis zur Synagoge gewesen zu sein. Sie waren gewohnt die Synagoge zu besuchen, werden das auch in Korinth gethan haben. Da mußten sie denn wahrnehmen, daß gar keine Verbindung zwischen ihr und der christlichen Gemeinde war. Sprachen sie ihr Befremden aus, so erfuhren sie, daß Paulus mit der Synagoge gebrochen habe. Ihnen aber schien die Kontinuität zwischen dem alten und neuen Bund durchaus eine äußere sein zu müssen; irgend ein sichtbares Band zwischen beiden mußte da sein. Die Christen aus den Heiden durften nicht hinter den *σεβόμενοι* zurückstehen, welche doch die Synagoge besuchten. Auf solchen Besuch hatte man auch in Jerusalem bei der großen Verhandlung als selbstverständlich gerechnet (Act. 15.21). Man sieht erst in die eigentliche prinzipielle Tragweite des Streites, wenn man die Verschiedenheit unter den Gegnern des Paulus beachtet. Die Frage nach dem Wert des Gesetzes war nicht die zentrale, sondern die Frage nach der Kontinuität der Offenbarung. Paulus behauptete eine solche nicht weniger als seine Gegner. Aber er suchte das Maß dafür im N. T., sie im A. T. Er gieng aus von dem überweltlich verherrlichten Christus; darum war ihm das Gottesreich ein überweltliches; nicht als Anfang einer Volksgemeinde, sondern einer Glaubensgemeinde war ihm Abraham Vater der Christen, darum aller Christen; das Reich Gottes nicht ein irdisches, darum auch nicht ein national bestimmtes, sondern eine Gemeinschaft himmlischer Güter, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Freude im heiligen Geist; darum brauchte er kein sichtbares Einheitsband, keine greifbare Kontinuität. Für diese Gedanken hatten seine Gegner kein Verständnis: die Kontinuität mußte eine irgendwie sichtbare, greifbare sein.

Diese Sachlage muß man sich vergegenwärtigen, um die Stellung der Säulenmänner zu verstehen. Sie lebten nicht nur unter Judenchristen, sie hatten auch ihr Wirkensfeld unter

Juden. Ein Loslassen von den Formen des Judentums war gleichbedeutend mit einem Aufgeben des Friedens in der Urgemeinde, gleichbedeutend mit einem Verzicht auf nennenswerten Erfolg ihrer Mission, gleichbedeutend mit einem Krieg bis aufs Messer, den das offizielle Judentum gegen sie eröffnet haben würde. Und warum alle diese Gefahren heraufbeschwören? Hatte nicht Jesus selbst sich in die Schranken des Judentums gefügt? War damit nicht das Recht eines gleichen Verhaltens gewährleistet? Sie waren für das Judentum da, das hatte Paulus selbst anerkannt: so mußten sie ihre Wirksamkeit auch nach dessen Bedürfnissen einrichten. Wenn Paulus es für seine Aufgabe hielt, den ἀνόμοις zu werden ὡς ἄνομος, so war es die ihre, den ἐννόμοις zu sein ὡς ἐννομοί. Er durfte von ihnen nichts anderes verlangen. Ja, der Vertrag, den sie mit ihm geschlossen, gieng dahin, daß sie getrennt marschieren wollten, also hatten sie garnicht das Recht in seine Sphäre, auch nicht in seine Kämpfe einzugreifen. Freilich würden sie anders haben urteilen müssen, wenn sie die prinzipielle Klarheit und Konsequenz des Paulus besessen hätten. Aber das war sicher nicht der Fall. Ihr Entwicklungsgang und ihre Wirksamkeit hatten sie gar nicht in diese Fragen und Entscheidungen hineingeführt; die ihnen in ihrem Beruf nahe liegenden Gesichtspunkte waren ganz andere gewesen. Zwar fehlt nicht allein jede Spur, sondern es ist auch innerlich durchaus unwahrscheinlich, daß sie sich an der Hetze gegen ihn je beteiligt haben. Er that ja nichts, als was sie mit ihm abgemacht hatten; aber was daraus werden sollte, das war ihnen nicht klar. So werden sie sich vor jeder Allotrioepiskopie gehütet haben: sie blieben in dem ihnen vorgezeichneten Beruf und handelten daran nach dem Maß ihrer Verhältnisse recht. Wir dürfen auch annehmen, daß sie sich vor einem Richten über Paulus gehütet haben werden. Aber eben daß sie sich nicht in den Streit mischen wollten, erschwerte freilich dem Paulus denselben. Wenn seine Gegner sich auf die jerusalemischen Auktoritäten bezogen, so wußte er wahrscheinlich, daß dies nicht der Wahrheit völlig entsprach; aber der Schein wenigstens war für seine Gegner: es war richtig, daß die Urapostel fortführen, das Gesetz zu halten. Es wäre eine überaus delikate und noch dazu unfrucht-

bare Sache gewesen, die wirkliche Stellung derselben zu besprechen, ja Paulus hätte wahrscheinlich garnicht die Möglichkeit gehabt, dieselbe präzise zu bestimmen. So blieb ihm nur übrig, den Gegnern diese Waffe zu lassen, die Personen der Urapostel ganz aus dem Spiel zu lassen und nur seine Selbständigkeit jedem Andern gegenüber zu betonen. Die ganze Noblesse seines Verfahrens tritt besonders in der Behandlung der Kephas-Partei in Korinth hervor. Mit keinem Wort geht er auf eine Vergleichung zwischen sich und Petrus ein: er begnügt sich nur an dem Verhältnis zwischen seinem Wirken und dem des Apollos das richtige Verhalten zu den verschiedenen Auktoritäten klar zu machen und weist dann mit dem bezeichnenden Ausdrücke *ταῦτα μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτόν καὶ Ἀπολλών* 1 Kor. 4. 6 (Chrys.: *συνεσχίασε τὴν κατηγορίαν* und die trefflichen Ausführungen Heinricis z. St.) darauf hin, daß danach auch das Urteil über ihn und Petrus sich zu bilden habe. Und auch sonst enthält er sich nach Möglichkeit jedes Vergleichs. Wo er aus eigener Initiative sich mit den früheren Aposteln zusammenstellt, geschieht es, um seine Unwürdigkeit hervorzuheben. Ist er wegen seiner schuldvollen Vergangenheit in seinen Augen geringer als alle Christen (Eph. 3. 8), so erst recht geringer als alle Apostel (1 Kor. 15. 9); nur unverdiente Gnade ist es, wenn ihm trotzdem ein über die ihrigen hinausgehendes Maß von Leistungen beschieden ist. Ein Mann, dem jeder Selbstruhm in tiefster Seele zuwider ist, wie am klarsten grade da wird, wo er einmal gezwungen wird, sich zu rühmen (2 Kor. 10 — 12), ist von der kleinlichen Ehrsucht frei, die ein mißgünstiges Urteil über Andre zum bequemen Piedestal für die eigene Gröfse macht. Auch in dem einen Fall, wo er ausführlich auf sein Verhältnis zu den *πρὸ αὐτοῦ ἀπόστολοι* eingeht (Gal. 1. 2), bewährt sich das. Nicht auf seine Person kommt es ihm an, sondern darauf, daß die göttliche Offenbarung, deren er sich teilhaft weiß, nicht in ihrem Wert herabgemindert werde, indem man ihren Inhalt von irgend welchem menschlichen Urteil, wäre es auch dem der höchsten Auktoritäten, abhängig macht. Das tritt am klarsten grade da hervor, wo er seinen Streit mit Petrus erzählt. Wäre es ihm auf seine Person angekommen, so würde

er mit einem Wort den Erfolg des Streites berührt haben, wie selbst Petrus ihm habe weichen müssen, dieser ihm habe Recht geben müssen. Aber davon schweigt er gänzlich. Nur auf das Eine kommt es ihm an, daß er seine Unabhängigkeit auch von dieser höchsten Auktorität bewährt, sich nicht gescheut habe ihm entgegenzutreten. Ebenso steht es auch mit den 2.6 gewählten Ausdrücken. Es ist nicht genau, wenn Holsten übersetzt „die den Schein hatten, etwas zu bedeuten“. Mit Recht betont Lightfoot z. 2. 2, daß *οἱ δοκοῦντες* an sich a term of honour sei and conveys no shadow of depreciation. Die Wiederholung dieses Wortes, sowie die Ausdrücke *εἶναι τι* und *στῦλοι* geben den Gesichtspunkt an, von dem Paulus sich hat leiten lassen, als er grade mit diesen Männern in Verhandlung trat. Nicht weil sie ihm Auktoritäten waren, so daß er sich von ihrem Urteil abhängig machen wollte, geschah es, sondern weil sie Anderen Auktoritäten waren, in Geltung standen. Allerdings den Grund dieser Geltung, der in Jerusalem entscheidend war, kann Paulus seinerseits nicht anerkennen. Derselbe lag in ihrer Vergangenheit: *δοιοί ποτε ἦσαν*. Das kann unmöglich auf die damalige Zeit sich beziehen und übersetzt werden „in wie großem Ansehn sie auch standen“ (so z. B. Meyer-Sieffert⁶ z. St.). Denn grade dem vorangehenden *δοκοῦντες* gegenüber kann *ἦσαν* nicht auf die Geltung bei Andern, sondern nur auf eine reale Qualität der Betreffenden gehen. Vielmehr bezieht sich der Ausdruck auf den Grund jener Geltung, das Verhältnis der *στῦλοι* zu dem auf Erden lebenden Jesus. Ob sie durch leibliche Verwandtschaft, wie Jakobus, oder durch täglichen Verkehr mit dem Herrn ausgezeichnet gewesen waren, beides ist etwas, was das *πρόσωπον* angeht, es sind Äußerlichkeiten, welche vor dem göttlichen Urteil gleichgiltig sind. Um die Richtigkeit dieses paulinischen Urteils zu verstehen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, daß nach jenem Maßstab gemessen auch der Verräter eine Auktorität hätte sein müssen. Dieser ganze eingeschobene Satz *δοιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον δὲ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει* will einfach die Wahl des vorangehenden Ausdrucks *οἱ δοκοῦντες εἶναι τι* erklären: nur das Ansehen, in dem die betreffenden Männer standen, kommt für Paulus in Betracht;

den Grund desselben kann er zwar nicht anerkennen, aber weil sie einmal in solchem Ansehen standen, darum muß er sich mit ihnen auseinandersetzen, weil sie vermöge ihres hohen Ansehens imstande gewesen wären, seine Erfolge zu paralisieren. Aber weil ihm es nur auf die Thatsache ankommt, daß sie in Ansehen standen, weil er den dafür geltend gemachten Grund nicht anerkennt, folgt nun nicht, daß sie in seinen Augen nur „den Schein hatten“ etwas zu sein. Er erkennt ja nachher die Bedeutung des Einen von ihnen, des Petrus, ausdrücklich an: *ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς* 2. 8, und wird ebenso auch den beiden Anderen ihre wirkliche Bedeutung nicht abgesprochen haben. Nur daß es ihm im vorliegenden Zusammenhange darauf nicht ankommt, sondern lediglich auf die Thatsache ihrer hohen Geltung. Somit ist von einem abschätzigen Urteil des Paulus über sie durchaus nicht die Rede. Er will nur den von seinen Gegnern aufgebrachten Gedanken abwehren, als habe er sich von jenen abhängig gemacht: für ihn sind sie nicht Auktoritäten, er erkennt nur eine Auktorität an, die der ihm gewordenen Offenbarung; aber Anderen sind sie Auktoritäten, und das kann für ihn verhängnisvoll werden. Wäre ihre Stellung zu dem irdischen Jesus der wirkliche Grund ihrer Auktorität gewesen, so hätten sie auch ihm eine Auktorität sein müssen, denn darin hatten sie einen unzweifelhaften Vorzug vor ihm. Darum betont er ausdrücklich, daß ihm dieser Gesichtspunkt nicht maßgebend sei, sondern ihm nur in Betracht komme, daß jene Männer als Auktoritäten gegolten hätten. Er würde den Zusatz aber nicht gemacht haben, wenn man nicht auf Grund jener Thatsache von ihm verlangt hätte, daß er auch seinerseits sie als Auktoritäten für ihn anerkenne. Das war ja die Schwierigkeit für Paulus, daß Thatsachen angeführt wurden, welche so ausgelegt werden konnten, als ob er die Überordnung der alten Auktoritäten anerkannt habe: er war im Anfang seiner Laufbahn in Jerusalem gewesen, er war nachher wieder hingegangen und hatte über sein Apostelrecht mit den Säulenmännern verhandelt. Darum hat er 1. 20 Gott zum Zeugen angerufen, daß er jenes erste Mal nicht sein Evangelium den alten Aposteln zur Begutachtung vorgelegt, sondern einen rein

persönlichen Zweck gehabt habe; darum nennt er 2.2 eine Offenbarung als entscheidenden Grund seiner Reise, also nicht das persönliche Bedürfnis nach Ratifikation seiner Lehre; darum betont er, daß nur die allgemeine Geltung jener Auktoritäten für ihn der leitende Gesichtspunkt gewesen sei und er den gewöhnlichen Grund derselben gar nicht anerkenne. Bei dem ersten Zusammentreffen mit Petrus ist von „seinem“ Evangelium garnicht geredet; bei dem zweiten hat Petrus es nicht ergänzen können (*οὐδὲν μοι προσανέθεντο*); bei dem dritten hat Paulus es wider ihn aufrecht erhalten: so ist seine oder vielmehr seines Evangeliums Selbständigkeit garantiert. Die ganze Stelle des Galaterbriefes begreift sich nur, wenn man beachtet, daß der Grundgedanke garnicht der Nachweis der Unabhängigkeit seiner Person, sondern seines Evangeliums von jeder menschlichen Auktorität ist (1.11), daß aber die Form, in welcher dieser Gedanke durchgeführt wird, bestimmt ist durch die Insinuation seiner Gegner, er habe mehrfach anerkannt, daß er dem Urteil der alten Apostel unterstehe, er dürfe also nicht anders sich in seiner Predigt verhalten als jene. Analoge Insinuationen, wie sie den Galatern gegenüber ausgesprochen waren, finden wir auch den Korinthern gegenüber. Der Zusammenhang und die Form von 1 Kor. 9.4 ff. führen darauf, daß man in Korinth geltend gemacht hat: wenn Paulus keinen Entgelt für seine Predigt nehme und kein Weib bei sich habe, so zeige das, daß er sich im Unterschied von den alten Aposteln dazu nicht befugt fühle. Der Zusammenhang: denn er redet eben von solchen, welche seinen Apostolat anzweifeln; und die Form: denn die Fragen *μη οὐ κτλ.* zeigen, daß man ihm das Recht abgestritten hat. Zu vergleichen auch der Ausdruck, den Paulus 2 Kor. 11.7 von derselben Sache gebraucht, *ἐμὰν τὸν ταπεινῶν*. Aber auch hier finden wir kein abschätziges Urteil über die anderen Apostel. Er setzt die Gründe auseinander, weshalb er so handle, wie er handelt; aber er macht nur seine Freiheit geltend; davon, daß auch Andere besser thäten ebenso zu handeln, ist nicht die leiseste Andeutung. Je leidenschaftlicher einerseits das Temperament des Paulus ist und je mehr andererseits seine Gegner die alten Apostel gegen ihn ausgespielt haben werden, — daß es in Galatien und von

der Petrus-Partei geschehen ist, ist sicher, aber auch die Gegner des zweiten Briefes werden diese Waffe gebraucht haben, — desto mehr ist die ethische Höhe zu bewundern, vermöge deren er völlig darauf verzichtet, dieselben irgendwie in den Streit hineinzuziehen, und nur seine Selbständigkeit behauptet.

Diese Selbständigkeit ward auch nicht aus dem Grunde von ihm betont, daß sie der Ausdruck einer inneren Geschiedenheit von den alten Aposteln sein sollte; im Gegenteil, sie war ihm das Mittel für die Bewahrung der Gemeinschaft. Sie sollte jeden Konflikt unmöglich machen. Eben die Annerkennung, daß sie beiderseits verschiedene Aufgaben hatten, machte es nicht nur leicht jeder Kollision auszuweichen, sondern setzte auch die Anerkennung voraus, daß jeder auf seine Weise demselben Herrn in der ihm genehmen Weise diene. Das ist die Bedeutung der *δεξιὰ κοινωνίας* Gal. 2.9. Eben darum aber war es nicht nur im Interesse seiner eignen Wirksamkeit, sondern der Erhaltung des Friedens, daß Paulus jede Einmischung von Judaisten in seinen Bereich energisch zurückwies. Er verzichtete von vornherein auch innerhalb seines Gebietes auf Wirksamkeit, wo schon jemand vor ihm gearbeitet hatte: er wollte nicht *ἐν ἄλλοτρίοις κόποις* wirken (2 Kor. 10. 15, Röm. 15. 20). Das hatte ja verschiedene Gründe: es lag in seiner ganzen Individualität, daß er den Neubruch bevorzugte und gern selbständig war auch in dieser Beziehung. Es war ferner ein Mittel zu schnellerer Ausbreitung des Christentums, wenn nicht mehrere Sendboten auf derselben Stelle arbeiteten. Aber es lag auch im Interesse des Friedens und war eine Konsequenz der Abmachung von Jerusalem, daß diejenigen, welche im Judentum festgewurzelt waren, sich auch auf eine Wirksamkeit an Juden beschränkten. Wenn nun aber gar, wie es in Korinth der Fall war, Judaisten beanspruchten, die paulinische Gemeinde erst zu rechten Christen zu machen, so sah Paulus darin mit Recht eine flagrante Verletzung nicht nur seiner Aufgabe, sondern auch des Vertrages. Er hätte mit allem Fug die alten Apostel aufrufen können, ihrerseits dem Einhalt zu thun. Wenn er es nicht gethan hat, wenn er es ohne Widerspruch geschehen liefs, daß solche Eindringlinge sich auf Empfehlungsbriefe aus Jerusalem beriefen (2 Kor. 3. 1),

so zeugt das wieder von dem Adel und der Selbstlosigkeit seiner Gesinnung den alten Aposteln gegenüber.

Jener Vertrag von Jerusalem, so scheint es, hat dem Paulus volle Klarheit über seinen eigenartigen Beruf gegeben. Damals war ihm die Mission in den Heidenländern als Domäne übergeben. Seitdem bezeichnet er sich nicht nur als *ὁ ἀπόστολος τῶν ἔθνων*, sondern er weiß sich auch allen Heiden verschuldet: Röm. 1. 14. Darum hat er keine Ruhe, bis er vom Orient in den Occident gelangt und nimmt hier wieder alsbald Spanien, also die weiteste Ferne, in Aussicht. Damit ist aber nicht verbürgt, daß er dies Ziel wirklich erreicht hat. Dies hat allerdings Th. Zahn (Skizzen 143 f.) aus 2 Tim. 4. 17 in Übereinstimmung mit den Kirchenvätern herauslesen wollen. Aber, wie mir scheint, mit Unrecht. Erstens scheint mir der Zusammenhang der Stelle dagegen zu sprechen, daß hier von einem längst vergangenen Verhör die Rede ist, nach welchem Paulus wieder freigekommen und nach Spanien gegangen sein soll. Denn V. 14. 15 reden von einem gegenwärtigen Widersacher, vor dem Timotheus bei seinem bevorstehenden Kommen gewarnt wird. Welches Interesse hätte Paulus in diesem Zusammenhange von den Ereignissen eines längst vergangenen Verhörs zu reden? Die nächstliegende Annahme ist doch unbedingt, daß die Feindschaft des Schmiedes Alexander ihn daran erinnert, daß auch seine Begleiter sich in der Stunde der Gefahr mutlos bewiesen haben, sodaß er ganz vereinsamt geworden ist, daß also das Verhör, wie die — wohl dabei bethätigte — Feindschaft des Alexander, der nächsten Vergangenheit angehört. Und dasselbe folgt aus V. 18: wie ihn Gott gerettet hat, so wird er ihn auch weiter erretten, indem er ihn in das himmlische Reich nimmt. Der Satz knüpft offenbar direkt an den vorigen und erlaubt nicht Jahre dazwischen zu setzen. Zweitens scheint mir die Bemerkung von B. Weiß z. St. ganz unwiderleglich, daß bei der Zahnschen Deutung der Satz *ἵνα δι' ἐμοῦ καὶ* hinter dem Hauptsatz *καὶ ἐρυσθῇ καὶ* stehen müßte. Unter diesen Umständen wird man den Finalsatz *ἵνα δι' ἐμοῦ καὶ* nicht auf eine Mission in der Ferne zu beziehen haben, sondern auf das, was eben durch seine Apologie vor dem Kaiser geschah: sie war dem Paulus

die Vollendung seines Berufs (*πληροφροσηθή*), indem er vor dem Mittelpunkt des orbis terrarum zeugen durfte, und in den versammelten Zeugen erblickte er die Vertreter des ganzen Heidentums (*πάντα τὰ ἔθνη*). Je vorzüglicher Zahn selbst dargestellt hat, wie Paulus überall nur im Zentrum eines Landes missionierte und damit das Land selbst als dem Evangelium erobert ansah, desto näher mußte grade ihm die Deutung liegen, daß Paulus in dieser offiziellen Verkündigung in der Welthauptstadt in ganz analoger Weise die durch sie vertretene Welt als sein Publikum ansah. Daß des Paulus Bewußtsein der Apostel aller Heiden zu sein für ihn selbst nicht die Gewißheit einschloß, persönlich bis ans Ende der Welt zu gelangen, ersieht man ja aus 2 Kor. 1.9, wo er mitten in seinem orientalischen Wirken glaubt, dem Tode unrettbar verfallen zu sein (*τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν*).

Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich, daß Paulus anfänglich genau wie die Zwölf zwar die Gewißheit hatte, für das Reich Christi wirken zu sollen, daß ihm aber, wie jenen, seine spezielle Aufgabe erst durch die geschichtlichen Führungen klar geworden ist. Das Abkommen in Jerusalem haben wir als den Punkt zu betrachten, wo ihm sein Berufsbewußtsein zu abschließender Klarheit gelangte. Von da an geht sein Trachten darauf, in möglichst umfassender Weise den ihm gewordenen, von dem Beruf Anderer scharf abgegrenzten Beruf zu vollführen. Wie weit ihm das beschieden sein werde, darüber hatte er keine Gewißheit; das blieb Gottes Sache. Das Bewußtsein, daß innerlich seine Predigt von dem Placet der alten Apostel unabhängig sei, hatte er von vornherein gehabt; daß auch äußerlich seine Wege von den ihren geschieden seien und er eine eigentümliche Aufgabe habe, erkannte er durch die geschichtlichen Verhältnisse.

5. Hatte er einen ihm speziell gehörenden Kreis des Wirkens, so war ferner auch die Stellung, die er zu den von ihm gesammelten Gemeinden einnahm, eine andre, als die wir bei den Zwölf fanden. Von einer regelmäßigen leitenden Thätigkeit der Letzteren haben wir nirgends eine Spur gefunden. Wohl aber ist sie bei Paulus vorhanden. Das war einerseits in den Verhältnissen, andererseits in seiner Individualität be-

gründet. In ersterer Beziehung ist klar, daß die judenchristlichen Gemeinden eine fortdauernde Leitung ungleich weniger bedurften als die heidenchristlichen. Jene hatten zunächst eine religiös-sittliche Vorbildung, deren diese entbehrten: sie blieben in dem Komplex der das ganze Leben durchziehenden Sitte ihres Volkes stehen; sie hatten ein Verständnis für alle religiösen Voraussetzungen des Christentums. Denn so sehr der Herr alle Begriffe vertieft und innerlich neu gestaltet hatte, diese Neugestaltung setzte immer voraus, daß der Alte Bund seine Dienste als Vorschule gethan hatte. Wo diese Vorschule fehlte, war eine unendlich schwierigere Aufgabe zu lösen. Es galt die sämtlichen hergebrachten Anschauungen zu entwurzeln und völlig neue zu schaffen. Diese Aufgabe war um so schwieriger, als Paulus in einer ganzen Reihe von Gemeinden nur kurze Zeit wirken konnte und seiner Wirksamkeit oft ein plötzliches Ende gemacht wurde, ehe auch nur ein vorläufiger Abschluß erreicht war. Da ergab sich von selbst die Notwendigkeit einer dauernden Überwachung der Gemeinde aus der Ferne. Und zu einer solchen war in den meisten Fällen nur er selbst imstande. Während in Palästina überall Leute in nicht geringer Zahl vorhanden sein mußten, die mit dem Herrn selbst in nähere Berührung gekommen waren, während dort, auch wo dies nicht der Fall war, eine Kunde von dem, was er gewollt, gesagt, gethan hatte, sich erhalten haben mußte, fehlt solch Untergrund bei den Heidenchristen. In besonders gefährdeten Lagen konnte Paulus wohl einen seiner Begleiter an einen Ort schicken, aber zu dauernder Leitung der Gemeinden reichte ihre Zahl nicht entfernt aus. Ihm persönlich verblieb immer die Hauptsache. Und dazu kamen die Schwierigkeiten, welche aus dem gesetzesfreien Evangelium erwachsen. Lag bei den Judenchristen die Gefahr vor, daß die Innerlichkeit des Christentums durch das Kleben am Buchstaben des A. T. Schaden litt, so in den Heiden-Gemeinden die umgekehrte, daß die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, in Freiheit für das Fleisch umschlug. Der erste Korintherbrief zeigt uns, in welchem Mafß das gerade bei geistig regen Gemeinden der Fall war. So war naturgemäfs die Aufgabe des Paulus eine viel kompliziertere und ohne

eine fortdauernde Leitung wäre sein Werk unvollständig geblieben.

Dazu aber kam seine individuelle Eigenart. Es gehört zu der Großartigkeit der Begabung dieses einzigartigen Mannes, daß bei ihm sich ein Drang unausgesetzten Fortschrittes, ein Hunger nach immer neuen Wirkensstätten paart mit einer seltenen Treue, vermöge deren er einmal geschlossene Verbindungen zäh festhält, daß ferner einer hervorragenden Neigung für das Allgemeine und Ganze, für große geistige Konzeptionen und abstraktes Denken ein ebenso hervorragender Sinn für das Einzelne und die Einzelnen und für das Konkrete die Wage hält. Letzteres macht ihn zu einem solchen Virtuosen der Seelsorge, läßt ihn jedes Einzelnen sich speziell annehmen (1 Thess. 2. 11). Und was er bei persönlicher Anwesenheit beginnt, setzt er abwesend fort: *τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πνροῦμαι;* (2 Kor. 11. 29). Schon das eine große Grufsregister Röm. 16 zeigt, wie er niemand vergift, zu dem er einmal in ein Verhältnis getreten ist. Während bei dem Durchschnittsmenschen die affektvolle Hingabe an eine Sache, eine Person das Interesse für Anderes und Andere zu unterbinden und wenigstens zeitweise herabzudrücken pflegt, hat er die Elastizität des Geistes, das Verschiedenste gleichzeitig zu umfassen und jeden neuen Eindruck mit voller Macht auf sich wirken zu lassen, ohne daß ihm das Alte in den Hintergrund tritt. Daher ist ihm die fortdauernde Leitung der Gemeinden eine innere Notwendigkeit. Er fühlt dieselbe auch als Pflicht: er hat ein ungemein starkes Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit, ihm schwebt unausgesetzt die Rechenschaft vor, die er dereinst Christo abzulegen hat (2 Kor. 11. 2); aber man fühlt ihm ab, daß was er als Pflicht erkennt, zugleich dem innersten Bedürfnis seiner Natur entspricht. Diese Leitung der Gemeinden involviert den Anspruch auf Gehorsam. Er fordert denselben nicht oft mit ausdrücklichem Wort: meist redet er vom Gehorsam gegen Gott; aber er spricht öfters seine Befriedigung über den ihm geleisteten Gehorsam aus (Philem. 21, Phil. 2. 12). Darin liegt jedoch, daß er ihn beansprucht, und damit hängt zusammen, daß er sich auch das Recht der Zuchtübung beimißt.

Ob er wirklich dies Recht habe, das war die Frage, um die es sich in den korinthischen Kämpfen handelte. Die Gemeinde war aufsässig geworden und hatte ihm das Recht abgesprochen, ihr gebietend gegenüberzutreten. Schon unser erster Brief zeigt, daß sie, bevor es noch zu eigentlicher Spannung gekommen war, sich sehr selbständig stellt und die Auktorität des Paulus nicht zu bedürfen glaubt. Sie hat in ziemlich suffisanter Weise in einer Reihe von Punkten dem Apostel nicht etwa Fragen vorgelegt, sondern ihre Meinung als selbstverständlich maßgebend mitgeteilt, ja sich in sehr nichtachtender Weise über Urteile des Paulus ausgesprochen (1 Kor. 5.10, wo der Satz *ὁφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν* wohl ein Zitat aus dem korinthischen Briefe ist). Paulus weist in seiner Antwort ihr Punkt für Punkt nach, daß ihre vermeintliche Erkenntnis sehr oberflächlich sei und gar sehr der Berichtigung bedürfe; er geißelt auch direkt ihre Selbstüberhebung, 4.8 ff., 7.40^b, 8.2, 11.16; er trifft sehr bestimmte Anordnungen und geht sogar zu der Drohung über, er werde eventuell mit dem Stock kommen 4.21. Es begreift sich, daß dieser Brief die Selbstgenügsamkeit der Gemeinde sehr empfindlich berührte und viel böses Blut machte. Dazu aber scheint es, als ob die inzwischen eingetroffenen Judaisten, die m. E. von den Gegnern des ersten Briefes zu unterscheiden sind, diese Empfindlichkeit noch mehr angestachelt haben. Wer sei denn der Mann, der sich als ihren Herrn aufspielen wolle? Dazu habe er gar kein Recht, da er nicht selbständiger Apostel sei. Und als nun gar, was mir aus unserem zweiten Briefe evident hervorzugehen scheint, bei seinem kurzen Zwischenaufenthalt in Korinth Paulus sich nicht durchzusetzen vermocht hatte, sondern unverrichteter Sache fortgereist war, da schien es klar, daß er nur aus der Ferne große Worte machen könne, aber nicht imstande sei, Auge in Auge seinen Worten die entsprechende That folgen zu lassen. Wenn, wie mir immer wieder als das Wahrscheinlichste vorkommt, der *τοιοῦτος* 2.4 ff. und der *ἀδικήσας* 7.12 mit dem Blutschänder des ersten Briefes identisch ist, so hat in diesem Punkt die Gemeinde direkt den Gehorsam verweigert. Aber auch von dieser Frage abgesehen ist sicher, daß sie eine Zeit lang die Auktorität des Paulus

nicht anerkannt, sondern sich gegen ihn hat verhetzen lassen. Dies giebt ihm Veranlassung, in unsrem zweiten Brief wiederholt auf seine Befugnis zum Eingreifen, auch zum strafenden Eingreifen in die Gemeinde-Verhältnisse einzugehen. Er nimmt dieselbe aufs bestimmteste in Anspruch. Er beruft sich wiederholt (10.8, 13.10) auf die ihm von Christo gegebene ἐξουσία. Er will die Sünder nicht schonen (13.2), fürchtet, daß er ihnen Übel werde anthun müssen (13.7), Viele werde betrüben (12.21), will, wenn er auch hofft, daß es nicht nötig sein werde, eventuell mit Strenge auftreten (13.10). Aber er stellt falsche Auffassungen dieser disziplinaren Gewalt zurecht. Aus der zweimaligen Wiederholung des Wortes, Christus habe ihm solche Vollmacht εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν gegeben, ist zu schliessen, daß seine Gegner ihm vorgeworfen haben, er zerstöre durch sein disciplinares Eingreifen die Gemeinde. Das wird sich auf sein Urteil über den Blutschänder beziehen, den er dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben wissen wollte. Aber schon der Zusatz ἵνα σωθῇ τὸ πνεῦμα zeigt, daß ihm diese Mafsregel nicht im Dienst der καθαίρεσις sondern der οἰκοδομή stand. Das καθαίρειν war ihm nur die Form des οἰκοδομεῖν. Das Strafen der Übelthäter ist ihm das Mittel, die Gemeinde in ihrer Reinheit zu erhalten. Es ist also kein unsittliches, sondern ein sittliches Thun. Das positive Recht dazu aber leitet er daraus her, daß im Grunde garnicht er selbst es ist, der so auftritt, sondern Christus. Das folgt aus 13.3: δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ. Die Bewährung, welche die Korinther vermissen, besteht darin, daß Paulus das durchsetzen kann, was er androht. Ihm war der Vorwurf gemacht, daß er nur in den Briefen große Worte mache, aber, wie der Zwischenaufenthalt gezeigt habe, feige zurückweiche, wenn es gelte, etwas thatsächlich durchzusetzen. Er aber ist sich bewußt, daß Christus in ihm redet, daß also sein Wort teil hat an der Art Christi, der am Kreuz scheinbar unterlag, sich als schwach darstellte, und doch in der Kraft Gottes lebt (13.4). So ist auch trotz der scheinbaren Niederlage seiner Person in Korinth er sich bewußt, in der Kraft Christi zu leben. Sein Wort ist Christi Wort und ist darum fähig, sich durchzusetzen. Die δοκιμή liegt also darin, daß

des Paulus Wort, das eigentlich Christi Wort ist, sich Gehorsam verschafft, erzwingt, daß seine Strafen wirklich eintreten. Die ἐξουσία des Paulus besteht also nicht darin, daß er das Recht hat Gehorsam zu fordern, sondern daß er die Macht hat seinen Willen durchzusetzen. Es ist völlig zutreffend, wenn Sohm KR 1. 33 ff. die Kirchenzucht als einen Ausfluß der Wortverwaltung bezeichnet. Aber das will richtig verstanden werden. Der Beruf zum εὐαγγελίζεσθαι beruhte nicht nur auf der Kenntniss des Evangeliums, sondern umschloß die Kraft, das Evangelium wirksam zu verkündigen; darum war die Begabung mit dem heiligen Geiste dazu nötig. Und zu der wirksamen Ausrichtung des Evangeliums gehörte unter Umständen auch ein äußerlich wirksames Wort, d. h. ein Wort, dem die in ihm angedrohte Strafe auf dem Fusse folgte, gehörte die Macht, Andre dem Worte der Disziplin unterthänig zu machen. Das ist die δοκιμή, von der Paulus redet. Daraus ergibt sich aber weiter, was Paulus darunter meint, daß ihm diese ἐξουσία von Christo gegeben sei. Es handelt sich nämlich nicht um einen speziellen Auftrag des Herrn auch Zucht zu üben, den er empfangen hat, sondern um etwas, das eine selbstverständliche Konsequenz seines allgemeinen Berufes war. Sollte er dem Herrn die Gemeinde als reine Braut darstellen, so mußte er auch imstande sein, gegen Auswüchse und Mängel einzuschreiten. Eben in dieser Auffassung seiner Zuchtübung, daß dieselbe gar nicht auf Rechnung seiner Person, sondern auf Rechnung des in ihm redenden Christus zu setzen ist, lag nun auch die Widerlegung des Vorwurfs, daß er damit sich einer hochmütigen Überhebung schuldig mache. Das weist Paulus 2 Kor. 1. 24 zurück: οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χάριτος ὑμῶν, — τῇ γὰρ πίστει ἐστήκατε. Der vorangehende Ausdruck, Paulus habe aus Schonung gegen die Gemeinde bisher nicht kommen wollen, konnte aufs neue der Unterstellung Raum geben, er überhebe sich. Dem gegenüber betont er, von einem κυριεύειν sei gar nicht die Rede. Den Ton hat nicht der Zusatz ὑμῶν τῆς πίστεως, als wenn er zwar nicht über ihre πίστις, aber wohl über etwas Anderes herrschen wolle, sondern es wird das Gebiet angegeben, auf dem Paulus überhaupt, wenn er eine Herrscher-

stellung beanspruchte, herrschen könnte, nämlich das religiöse. *Πίστις* ist nämlich hier, wie häufig im N. T. und zwar bei allen Schriftstellern gleichmäfsig, zusammenfassende Bezeichnung des im Christentum gegebenen Verhältnisses zu Gott, der Ersatz für das ATliche *יְרֵאָתָהּ יְהוָה*, vgl. Gal. 6.10 *οἰκείους τῆς πίστεως*, 1.23 *εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν*, 1 Thess. 3.5.10 ö. In allen solchen Stellen ist *πίστις* das Glauben als der den Christen charakterisierende Habitus, der Christenstand nach seiner subjektiven Seite. An unsrer Stelle wäre der Gedanke der gleiche, wenn dastände *ὑμῶν τῶν πιστευόντων*. Ihr Christenstand macht den Paulus nicht zum Gebieter der Gemeinde, nicht über ihnen will er stehen (*κύριος*), sondern neben ihnen (*συνεργός*), und zwar will er mit ihnen zusammen an ihrer Freude mitarbeiten. Und nun setzt er paranthetisch hinzu: „denn Christen seid ihr“ (*τῇ πίστει ἐστήκατε*). Das *ἐστάναι* nämlich kann hier unmöglich „feststehen“, „selbständig stehen“ heißen. Das ergäbe den Gegensatz, in anderen Dingen, wo sie nicht selbständig seien, nehme Paulus eine Herrscherstellung in Anspruch, und das ist nach dem Gesagten nicht die Meinung desselben: er will überhaupt nicht *κύριος* sein. Vielmehr ist *ἐστάναι* grade so gemeint wie Röm. 5.2, einfach „stehen“, der Dativ aber giebt die Sphäre an, worauf sich das Prädikat bezieht, wie er bei Adjektiven steht (*ὥκλς ποσίν*) oder bei intransitiven Verben (*τῇ κακίᾳ νηπιάζειν* 1 Kor. 14.20), und unterscheidet sich von dem Dativ mit *ἐν* so, daß in letzterem Fall der Ort angegeben wird, wo jemand steht, der bloße Dativ aber die logische Sphäre, die Kategorie bezeichnet, der das Stehen angehört. Der Zusatz ist gemacht, um das Gebiet abzugrenzen, auf welches sich der Streit mit der Gemeinde bezieht. „Ich sage, ich will nicht eine Herrenstellung über euren Christenstand einnehmen, — denn daß ihr im Glauben steht, daß ihr eine christliche Gemeinde seid, ist außer Frage. Unser Streit dreht sich nicht um das rechte Verhältnis zu Gott in Christo, sondern um ganz andre Fragen. Ich will euch nur helfen dieses eures Glaubens, eures Christenstandes recht froh zu werden.“ Also nicht auf eine Auktoritätsstellung über ihnen, sondern im Gegenteil auf einen Dienst an ihnen kommt es ihm an, und zwar einen Dienst, den er

ihnen nicht im Unterschied von ihnen selbst, sondern in Gemeinschaft mit ihnen leisten will. Endlich ist noch zu bemerken, wie genau auch bei seiner disziplinarischen Thätigkeit Paulus die Grenzen seines Berufes innehält. Mit keinem Wort nimmt er eine solche den in Korinth eingedrungenen Judaisten gegenüber in Anspruch. Diese gehören nicht zu seinem Wirkungskreise. Er muß seine Gemeinde von ihnen losmachen, sie vor ihnen schützen; aber mit ihnen selbst hat er direkt nichts zu thun. Sie unterstehen ihm überhaupt nicht; es wäre ihm ein Eingriff in ein fremdes Amt, wenn er sie als Objekte seiner Seelsorge betrachtete.

Fassen wir alles Erörterte zusammen, so hat sich uns ergeben, daß dem Paulus so wenig wie den Zwölf bei seiner Berufung über den näheren Inhalt seines Berufes etwas mitgeteilt ist: er weiß sich zur Predigt des Evangeliums berufen, aber alles Nähere ergibt sich ihm wie jenen erst aus der Gestaltung der geschichtlichen Verhältnisse, aus göttlicher Führung, die in den Verhältnissen sich ihm offenbart. Ebenso wenig hat er besondere Offenbarungen über die Rechte empfangen, die mit seinem Beruf verbunden seien: er hat genau so viel Recht, als er zum Zweck seiner Thätigkeit bedarf. Er übt seelsorgerliche, leitende, strafende Thätigkeit nicht auf Grund eines kodifizierten Tableaus, was alles zu einem Apostel gehöre, sondern auf Grund der jedesmal vorliegenden Nötigungen. Darum ist der Umfang seiner Thätigkeit nach außen und nach innen ein anderer als bei anderen Aposteln. Nicht so steht es, daß im Voraus die Befugnisse des Apostolats und ein bestimmter Pflichtenkreis feststehen, sondern so, daß Rechte und Pflichten jedem Einzelnen durch die Verhältnisse zuwachsen und infolge dessen sich sehr verschieden gestalten können. Das ist auch das Einzige, was er seinen Gegnern gegenüber geltend macht, daß seine ἐξουσία schlechterdings nicht an der Anderer zu messen und von dem Urteil Anderer abhängig sei, sondern daß er nur von Gott abhängen, allen Menschen, auch den anderen Aposteln gegenüber aber völlig selbständig dastehe.

Dritter Abschnitt.

Der Name Apostel.

1. Es ist sicher, daß die Anwendung des Namens Apostel im Sinne eines terminus technicus schon vor dem Auftreten des Paulus in der Urgemeinde üblich gewesen ist. Nicht nur daß wir sie schon im ersten Teil der Akta finden, sondern die paulinischen Briefe selbst (vgl. z. B. Gal. 1.17, 1 Kor. 15.7) beweisen, daß Paulus sie als vor seinem Auftreten gebräuchlich vorgefunden hat. Damit ist festgestellt, daß der profan-griechische Sprachgebrauch zur Erklärung des christlichen nicht herangezogen werden darf. Denn die Urgemeinde redete aramäisch und also muß das griechische Wort als Übersetzung eines aramäischen angesehen werden. Ein Anschluß an den klassischen Sprachgebrauch ist möglichst fernliegend. Aber auch die im Judentum übliche Anwendung des Wortes kann nicht als Ausgangspunkt für die in der christlichen Gemeinde übliche Bedeutung angesehen werden. Bei den Juden hießen diejenigen Männer Apostel, welche die Tempelabgaben nach Jerusalem zu bringen hatten (Lightf. Gal. 73. Schürer 2². 532). Damit könnte möglicherweise zusammenhängen, daß im N. T. das Wort von solchen vorkommt, die mit der Überwachung einer Kollekte betraut sind (2 Kor. 8.23), oder von dem Überbringer einer Geldunterstützung, die Paulus als eine Art Opfer ansieht (Phil. 2.25); aber mit der Thätigkeit der Zwölf oder anderer Verkündiger des Evangeliums hatten jene jüdischen Apostel nichts Verwandtes. Selbst dann nicht, wenn jene jüdischen Apostel, was aber nicht sicher beweisbar ist, überhaupt den Verkehr der Gemeinden untereinander zu vermitteln gehabt hätten (Schürer a. a. O.), denn der christliche Apostel hat in erster

Linie nicht das Verhältniß von Mensch zu Mensch, sondern von Mensch zu Gott zu seiner Aufgabe. Anders wäre es freilich, wenn die jüdischen Apostel eine Lehrthätigkeit geübt hätten (Seufert 12); das läßt sich aber nicht beweisen. Endlich ist ganz unwahrscheinlich, daß die Juden, welche das Proselytenmachen betrieben (Mt. 23.15), Apostel geheißen hätten. Denn deren Thätigkeit wird als eine rein persönliche, nicht aber als offizielle und organisierte beschrieben; es ist also nicht abzu- sehen, wie diese Männer hätten Apostel heißen können, was einen bestimmten Auftrag voraussetzt. Somit beruht der NT. Gebrauch des Wortes nicht auf einer früheren technischen, sondern auf der allgemeinen appellativen Bedeutung desselben.

Auf den ersten Blick erscheint es als die einfachste Annahme, daß der Herr selbst den von ihm erwähnten Jüngern den Namen Apostel, Boten, beigelegt hat. Aber bei näherer Betrachtung erheben sich Schwierigkeiten. Die Evangelien liefern keinen Beweis, daß Jesus das Wort als Amtsnamen für die Zwölf gebraucht hat. Bei Mt. und Mc. kommt das Wort überhaupt nur je einmal vor (Mt. 10.2, Mc. 6.30), und zwar nicht im Munde Jesu, sondern in dem der Berichterstatter. So gut wir nun von Luther sagen, „der Reformator“ sei am 10. November 1483 geboren, indem wir nur ausdrücken wollen, daß der, welcher später Reformator wurde, damals geboren sei: so gut kann natürlich auch in jenen Stellen der Name, den die Zwölf später hatten, hier auf eine frühere Zeit bezogen sein. Bei Lc. kommt das Wort allerdings öfters vor, nämlich sechsmal. Aber unter diesen Stellen sind vier, wo das Wort wieder nur vom Berichterstatter auf die Zwölf angewendet wird (9.10, 17.5, 22.14, 24.10), wo also wieder kein Beweis vorliegt, daß Jesus selbst das Wort in seiner späteren technischen Bedeutung gebraucht hat. Im Munde Jesu selbst finden wir es in den beiden übrigen Stellen des Lc. (6.13, 11.49) und einmal bei Joh. (13.16). Aber von diesen dreien scheiden zwei ohne Weiteres aus, weil „Apostel“ darin nicht den späteren technischen Sinn hat, nämlich Lc. 11.49 und Joh. 13.16. In der ersteren zeigt die Eingangsformel *καὶ ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν*, daß es sich um ein Zitat aus einer uns unbekannten Schrift handelt, die natürlich aus dem Judentum stammt, daß

also *ἀπόστολοι* nur ein Wechselausdruck mit dem vorangehenden *προφηται* ist, also nicht NTliche, sondern ATliche Gottesboten bezeichnet, wie ausdrücklich auch die folgende Spezifikation *ἀπὸ αἵματος Ἀβὲλ ἕως αἵματος Ζαχαρίου* zeigt. Ebenso zeigt in der zweiten Stelle der vorangehende Satz *οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ*, daß die Worte *οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν* ganz allgemein zu fassen sind. Jesus wendet ganz allgemein geltende Sätze auf seine Jünger an: im Begriff eines Knechts liegt es, daß er nicht größer als sein Herr, im Begriff des Boten, daß er nicht größer als sein Sender ist. Die Jünger werden also freilich unter diese Kategorien gestellt, aber so wenig man aus dem ersten Satzteil folgern kann, daß *δοῦλος* ein spezifischer Amtsname für sie sei, so wenig aus dem zweiten, daß sie den Namen Apostel als Amtsnamen getragen haben. Es bleibt also nur die eine Stelle Lc. 6.13 übrig, wo allerdings ausdrücklich gesagt wird, Jesus habe die Zwölf, deren Auswahl eben erzählt wird, „auch Apostel genannt“. Zunächst folgt nun aber aus diesen Worten nicht, daß Jesus grade bei jener Gelegenheit den Zwölf den Namen Apostel beigelegt habe. Im Gegenteil würde in diesem Falle das *καί* ganz unveranlaßt sein. Dieses sagt nur, daß die eben erwählten Zwölf anderweitig auch von Jesu Apostel genannt seien, — wann, ist nicht gesagt. Aber noch mehr. Woher hat Lc. diese Notiz und zwar gerade an dieser Stelle? Sie stammt einfach aus der Mc.-Parallele (3.14). Da heißt es, Jesus habe die Zwölf erwählt, *ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς*. Aus dieser Stelle entnimmt Lc. den Satz, Paulus habe die Zwölf als Boten bezeichnet. Wir besitzen eine genaue Parallele zu diesem Hergang. Just. M. Tryph. 75 (300 D) will beweisen, daß die AT. Propheten Apostel gewesen seien. Wie macht er das? *ὅτι καὶ ἄγγελοι καὶ ἀπόστολοι τοῦ Θεοῦ λέγονται οἱ ἀγγέλλειν τὰ παρ’ αὐτοῦ ἀποστελλόμενοι προφηται, ἐν τῇ Ἡσαΐα δεδήλωται· λέγει γὰρ ὁ Ἡσαΐας ἀποστεῖλόν με*. Also daraus, daß die Verba *ἀγγέλλειν* und *ἀποστελλειν* von den Propheten gebraucht werden, entnimmt er das Recht, auch die Substantiva *ἄγγελος* und *ἀπόστολος* von ihnen zu prädicieren. Genau so hat es Lc. mit der Mc.-Stelle gemacht. Ist diese

Lc.-Stelle, wie wir gesehen, die einzige, wonach Jesus das Wort Apostel im späteren technischen Sinne gebraucht hätte, läßt sich aber bei ihr wahrscheinlich machen, daß das Substantiv nur eine Abwandlung des bei Mc. stehenden Verbums ist, so besitzen wir gar keinen Anhalt zu der Behauptung, daß die spätere Anwendung des Wortes auf einen Sprachgebrauch Jesu zurückzuführen ist. Daß sie allerdings indirekt auf Worte Jesu zurückgeht, werden wir alsbald sehen.

Sind wir somit für die Entstehung des Namens auf die erste Zeit der Gemeinde gewiesen, so ist damit vor allem ein sicherer Fingerzeig für seine ursprüngliche Bedeutung gegeben: daß nämlich das Wort nicht den Sinn von Missionar im modernen Sinne, von Wanderprediger gehabt, überhaupt nicht im Sinne eines Sendens an einen anderen Ort gemeint gewesen ist. Denn in der ersten Zeit waren nach allem, was wir wissen, die Zwölf, aber vor allem Petrus und Johannes, fest in Jerusalem stationiert. Ein Name, der ihnen doch unstreitig in erster Linie zukam, kann also nicht eine Eigenschaft bezeichnen, von der damals bei ihnen gar nicht die Rede war. Vielmehr sehen wir uns dann auf den Sinn gewiesen, welchen das Wort „senden“ schon im A. T. gehabt hatte, nämlich als Bezeichnung der göttlichen Autorisierung zu einem Dienst in und an seinem Reich. So von Moses Ex 4.13, von Jesaias 6.8, von Jeremias 1.7. So im N. T. von dem Täufer Joh. 1.6, so vor allem von dem Herrn selbst Lc. 4.18, 10.16, Mt. 10.40, Gal. 4.4, Röm. 8.3 und besonders häufig bei Johannes. In diesem Sinne ist von einem Senden von Arbeitern in die Ernte Mt. 9.38, von einer Sendung der Jünger unter die Wölfe Mt. 10.16 die Rede. Besonders instruktiv sind die Stellen, wo die Sendung der Jünger parallelisiert wird mit der Sendung Jesu selber: *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμος* Joh. 17.18, und *καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς* 20.21. In solchen Worten Jesu lag der formelle Anknüpfungspunkt für den Namen Apostel. Die Jünger wissen sich von ihm gesandt, d. h. von ihm beauftragt, haben in seinem Namen eine Botschaft auszurichten, sodaß sie nur als Mund des Herrn selbst in Betracht kommen. Sie haben eine analoge Stellung

wie die Propheten des A. T., sind Boten Gottes; aber der Name Prophet konnte in der bisher üblichen Weise nicht auf sie angewendet werden, weil der Prophet von dem zukünftigen Heil im Voraus geredet hat, sie von dem erschienenen Heiland zu zeugen hatten, daher war der Name des Boten der zutreffendere, zugleich durch Jesu eigne Worte nahe gelegte, und ferner spezifizierte sich die göttliche Sendung, von der das A. T. geredet hatte, nun näher als Sendung durch Christus. Beachtet man, daß im A. T. der Begriff der Sendung nicht die Objekte der Sendung oder gar die Form ihrer Verwirklichung, ob durch Rede oder Schrift oder Reisen, sondern den Ursprung des Auftrags als göttlich bezeichnen soll; daß es in den Stellen der Evangelien, wo Jesus das Wort senden gebraucht, ebenso steht; daß endlich bei dem ersten Auftreten der Jünger naturgemäß gleichfalls nur das Moment ihrer göttlichen Auktorisierung in Betracht kam: so wird man dies Moment als das eigentlich Konstitutive in dem NT. Begriff Apostel zu betrachten haben. Und damit stimmt die Wortbedeutung überein, denn *ἀπόστολος* und *ἀποστέλλειν* werden nicht von der äußerlichen Übermittlung einer Kunde gebraucht, sondern bezeichnen die jemand gewordene Bevollmächtigung. Der Apostel hat Auktorität: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf.

2. Daß dieser Apostelname sich zunächst an die Personen der Zwölf heftete, ist durchaus begreiflich. Nicht allein waren sie ja zunächst die Einzigen, die als Boten Gottes und Christi faktisch auftraten, sondern an sie hatten sich ja die Worte Jesu zunächst und direkt gerichtet. Daß sie also *ἀπόστολοι* waren, stand fest; nur ob sie allein den Namen zu führen berechtigt seien, konnte fraglich sein.

Fassen wir zunächst den Sprachgebrauch des Paulus ins Auge, so ist eine etwas weitere Anwendung des Namens unbestreitbar. Von seiner eignen Person abgesehen, rechnet er auch den Jakobus, den Bruder des Herrn, zu den Aposteln. So nicht nur Gal. 1. 19, sondern wahrscheinlich auch 1 Kor. 15. 7. An sich zwar könnte letztere Stelle auch erklärt werden: Jesus erschien dem Nichtapostel Jakobus und dann den Aposteln, und zwar diesen insgesamt. Aber wären damit nur die Elf gemeint, so würde der Zusatz *πάντες* nicht nur unnötig sein,

sondern es würde auch, da bereits von einer Erscheinung vor den Elf (Zwölf) V. 5 die Rede gewesen ist, ein *πάλιν* zu erwarten sein. Daher wird man zu erklären haben: er erschien dem einen Apostel Jakobus und darauf den Aposteln insgesamt. Ebenso zählt Barnabas zu den Aposteln 1 Kor. 9. 6 (vgl. Act. 14. 4. 14). Dagegen ist zweifelhaft, ob 1 Thess. 2. 6 (*δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι*) die in der Überschrift des Buches mitgenannten Silvanus und Timotheus als Apostel bezeichnet werden sollen oder der Name nur auf Paulus geht und der Plural aus dem schriftstellerischen Gebrauch desselben zu erklären ist. Daß solch schriftstellerischer Plural bei Paulus des Öfteren vorkommt, erscheint mir unleugbar. Nicht allein ist kein Grund abzusehen, warum er ihn nicht gebraucht haben sollte, da er doch z. B. 1 Joh. 1. 4 unbestreitbar vorliegt, sondern die Thatsache erhellt auch evident z. B. aus Kol. 4. 3, wo der Plural *ἡμῶν* in demselben Satz mit den Singularen *δέδεμαι* und *φανερῶσω* abwechselt, aus Gal. 1. 9, wo nicht nur gleichfalls *προειρήκαμεν* und *λέγω* in demselben Satz wechseln, sondern auch das V. 8 vorausgehende *ἡμεῖς* sich auf Paulus allein beziehen muß, aus Röm. 1. 5, wo von der *ἀποστολῇ ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* die Rede ist, die nur Paulus besaß, Gal. 2. 7. 8, sodaß unmöglich er sich in dem Ausdruck mit den Uraposteln zusammenschließen kann (gegen Th. Zahn), vor allem aus 2 Kor. 10. 11 ff., wo der Zusammenhang gradezu ausschließt, daß Paulus unter dem Plural jemand außer ihm selbst versteht. Demnach ist die Möglichkeit, daß auch 1 Thess. 2. 3—12 die Plurale schriftstellerisch gemeint sind und der Plural *ἀπόστολοι* eben durch die übrigen Plurale veranlaßt ist, nicht abzustreiten. Wahrscheinlich wird das aber erstens dadurch, daß Paulus V. 9 von der Erwerbung des Lebensunterhalts durch der Hände Arbeit redet, wir aber nichts davon wissen, daß auch die Begleiter des Paulus eines Handwerks kundig gewesen sind, zweitens dadurch, daß er sonst nirgends seine Gehilfen als Apostel bezeichnet, sondern grade an der Stelle, wo das am nächsten gelegen hätte, nämlich in den Brief-Anfängen, stets geflissentlich nur sich selbst als Apostel einführt. Noch zweifelhafter ist die Auslegung von Röm. 16. 7, wo Andronikus und Junias *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστό-*

λοις bezeichnet werden. Die nächstliegende Deutung der Worte ist die von den alten griechischen Auslegern befolgte: hervorragend in der Zahl der Apostel, als Apostel. Dabei ist aber nicht sowohl das auffällig, daß zwei uns ganz unbekannte Männer als „berühmte“ Apostel erscheinen würden, — denn wie viele hervorragende Leute kann es gegeben haben, von denen wir überhaupt nichts wissen, — als vielmehr daß die Stelle ganz einzigartig bei Paulus wäre: es scheint dann hier Apostel in dem ganz allgemeinen Sinne von Verkündiger des Evangeliums stehen zu müssen, den es sonst bei Paulus nie hat. Trotzdem wird diese Deutung vor der anderen „berühmt bei den Aposteln, in ihren Augen“ den Vorzug verdienen. Erstens aus sprachlichen Gründen: denn wenigstens nach meinem Sprachgefühl würde man bei letzterer Fassung nicht *ἐν*, sondern eher *παρά* oder dgl. erwarten. Zweitens wegen der Anordnung der verschiedenen den beiden Männern gegebenen Prädikate. Wäre hier von dem Renomme der Beiden bei den Aposteln die Rede, so würde man erwarten, daß die auf ihr Verhältnis zu Paulus bezüglichen Worte *συγγενεῖς, συναιχμαλῶται, οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐν Χρ.* zusammenständen und dann zu dem Urteil der Apostel fortgeschritten würde. So wie die Bestimmungen gestellt sind, würde, namentlich auch wegen des in dem letzten Relativsatz stehenden *καί*, der Eindruck entstehen, daß ihre frühzeitige Bekehrung das Größte wäre, was von ihnen zu sagen ist. Das wäre aber schief. Denn daß sie wegen ihres Christenstandes in besonderem Ansehen bei den höchsten Auktoritäten sind, ist offenbar mehr, als daß sie sich schon früh dem Christentum zugewendet haben. Dagegen ergibt sich eine sehr schöne Klimax, wenn man *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* im Sinne von „hervorragende Apostel“ nimmt. Erstens sind jene Männer dem Paulus durch natürliche Bande nah (*συγγενεῖς*), zweitens durch gleiche Leiden um Christi willen verbunden (*συναιχμαλῶται*), drittens durch gleichen Beruf und dessen hervorragende Übung ihm s. z. s. koordiniert (*ἐπίσημ. ἐν τ. ἀποστ.*), viertens stehen sie sogar über ihm, sofern sie länger als er selbst Christo angehören. Diese Gründe bewegen mich, obwohl mir die andere Deutung viel sympathischer ist, *ἀπόστολοι* hier im allgemeineren Sinne zu nehmen.

Überblicken wir nun den Sprachgebrauch des Paulus, so ergibt sich, daß er auf seinem eignen Wirkensgebiet keinen als sich selbst mit dem Namen Apostel bezeichnet. Und das ist eine Konsequenz davon, daß er sich als mit der ἀποστολή ἐν παντί τοῖς ἔθνεσιν betraut ansieht. Wenn er in einem Lande eine Gemeinde gegründet hat, so sieht er sie als sein Eigentum an und empfindet es als ein ihm angethanes Unrecht, wenn Andere in sie hineinreden wollen (2 Kor. 10. 14). Ja das ganze Land, zu dem die Gemeinde gehört, ist dadurch gewissermaßen mit Beschlag belegt. Auch die ohne sein Zutun in solchen Gebieten von Anderen gegründeten Gemeinden gehören zu seinem Wirkensgebiet, wie die Briefe an die Kolosser und Epheser zeigen. Selbst Rom, obwohl er im Occident noch nie gewesen ist, gehört zum Bereich seiner ἀποστολή (Röm. 1. 6), und er fühlt sich auch der dortigen Heidenschaft gegenüber als ὁφειλέτης (1. 14. 15). In diesem ganzen Umkreis ist er allein Apostel. Seine Gehilfen heißen nicht so, denn sie sind ihm nicht koordiniert, sondern arbeiten unter ihm, in seinem Auftrag. Aber auch ein Epaphras heißt nicht Apostel, obwohl er völlig selbständig eine Gemeinde gegründet hat. Es ist sehr charakteristisch, daß er denselben πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ nennt (Kol. 1. 7), — denn so und nicht ὑπὲρ ὑμῶν ist aus inneren Gründen zu lesen. Paulus selbst wäre als ἀπόστολος ἔθνων zur Evangelisierung auch dieses Ortes verpflichtet gewesen; Epaphras hat ihm einen Teil seiner Aufgabe abgenommen und dadurch dem Paulus einen Dienst geleistet (ὑπὲρ ἡμῶν). Ganz konsequent freilich konnte diese Anschauung nicht durchgeführt werden, sie wird durch die Stellung des Barnabas etwas modifiziert, den Paulus als ihm koordiniert anerkennen muß. Wenn er trotzdem sich als mit der ἀποστολή ἐν παντί τοῖς ἔθνεσιν betraut ansieht, so ist entweder anzunehmen, daß er in solchen Stellen an Barnabas, der doch jedesfalls nur ein relativ geringes Wirkensgebiet hatte, nicht denkt, oder aber, was mir wahrscheinlicher ist, daß Barnabas zwar auch in der Diaspora und an Heiden wirkte, aber seine Gemeinden doch einen viel stärkeren Prozentsatz von Judenchristen umfaßten, so daß Paulus sich als den einzigen ansehen konnte, der wesentlich Heidenapostel war.

Wie dem auch sei, in seinem Wirkensgebiet ist er allein Apostel. Denn das Gebiet, das er einst zusammen mit Barnabas missioniert hatte, hat er nachher, — wenn anders, wie mir sicher ist, der Galaterbrief nicht an die Gemeinden der ersten Missionsreise gerichtet ist, — aufgegeben und seine Wege von denen des Barnabas definitiv gesondert. Dagegen aufserhalb seines Gebietes ist Paulus mit der Anwendung des Apostelnamens nicht exklusiv. Hiermit hängt es wohl zusammen, dafs wir bei Paulus einen Beruf der Evangelisten finden (Eph. 4. 11, 2 Tim. 4. 15 und dazu Zöckler Diakonen und Evangelisten S. 34 ff.). Es sind das Männer, die gleich Paulus das Evangelium verkünden, aber weil in seinem Gebiet, nicht als Apostel gelten können. Aber derselbe Sprachgebrauch scheint auch in Palästina geherrscht zu haben. Wenigstens spricht dafür, dafs Philippus, der in diesem Lande ausschliesslich gewirkt zu haben scheint, — hat er doch in Cäsarea einen dauernden Wohnsitz, — als Evangelist bezeichnet wird (Act. 21. 8). Denn sein Wirkungskreis gehört in erster Linie den Zwölf, und sie tragen daher hier allein den Namen Apostel. Daraus wird man weiter schliessen können, dafs auch Junias und Andronikus, wie einerseits aufserhalb des Wirkensgebietes des Paulus, so andererseits auch aufserhalb Palästinas ihre eigentliche Thätigkeit geübt haben, wenngleich ihre Wege mit denen des Paulus gelegentlich einmal zusammengetroffen sind, denn sie sind ja seine *συναιχμάλωτοι* gewesen. Wie Barnabas werden wir sie als auf eigene Hand und auf unbeackertem Felde selbständig wirkend zu denken haben. So erklärt sich auch, wie die korinthischen Gegner des Paulus sich als Apostel betrachten können. Korinth gehört nicht zu dem Wirkensgebiet der Zwölf, also kann dort von anderen Aposteln geredet werden. Paulus ist ihnen kein rechter Apostel, also sind sie in ihrem Recht sich so zu nennen, als die zuerst das Evangelium in der rechten Weise dort vertreten. So ergibt sich also als der Ausgangspunkt für die erweiterte Anwendung des Wortes Apostel, dafs die Zwölf, welche zuerst so genannt wurden, nicht überall wirken konnten: wer aufserhalb ihres Bezirkes wirkt, kann auch, wie sie, Apostel heissen.

Aber dieses Merkmal ist doch noch nicht genügend. Dabei bleibt die eigentliche Wortbedeutung von „Apostel“ unberücksichtigt, welche doch erst sehr allmählich in den Hintergrund treten konnte. Die Zwölf waren von Christo selbst „entsandt“. Zunächst würden auch etwa die Siebzig das Prädikat haben in Anspruch nehmen können. Es ist aber bezeichnend, daß wir davon nichts wissen, daß es geschehen ist. In späterer Zeit gilt Barnabas als einer derselben (vgl. z. B. Euseb. h. e. 1. 12. 1), aber kaum mit Recht, da er nach den Acta in Jerusalem wohnhaft gewesen zu sein scheint, also kaum zu dem galiläischen Jüngerkreise gehört haben wird. Und Paulus würde daraufhin ihn sicher nicht als Apostel anerkannt haben, wenn er schon von den Zwölf das Wort spricht *ἀποστοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει*. Daß im N. T. keine Spur davon ist, daß die Siebzig Apostel genannt werden, zeigt, wie wenig man damals diese ganz singuläre Sendung mit dem späteren Beruf der Apostel identifizierte. Wie es dazu gekommen ist, auch solche, die nicht von Christus persönlich berufen waren, Apostel zu nennen, zeigt schon die Act. 1 berichtete Ersatzwahl für Judas. Matthias ist nicht von dem Herrn selbst und unmittelbar erwählt, aber das unter Gebet gezogene Loos gilt als die Stimme Gottes selbst. Noch instruktiver ist die Entsendung des Barnabas Act. 13. 2. Durch Prophetenmund giebt der heilige Geist zu erkennen, daß Barnabas und Saul zu einem besonderen Werke bestimmt seien, daraufhin entsendet sie die Gemeinde. Diese kommt aber dabei in Betracht als durch Gottes Geist geleitet, also gilt die Entsendung durch sie als Entsendung durch Gott, bez. Christus selbst: *ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν* Act. 15. 28. So erklärt sich auch wieder der Anspruch der korinthischen Gegner des Paulus Apostel zu sein. Sie haben (2 Kor. 3. 1) Empfehlungsbriefe aus Jerusalem mitgebracht. Diese bilden für sie den Rechtsgrund ihrer „Sendung“. Auch hier ist das Gemeindewort gleich Gottes Wort gedacht, dessen Geist in der Gemeinde waltet. Weil solche äußere Verbriefung seines Rechts ihm nicht zur Seite steht, ist ihnen Paulus kein rechter Apostel, ist weniger als sie. Daher nennt er sie sarkastisch *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, Apostel im Superlativ: denn er weiß sich als Apostel, wollen sie noch

mehr sein als er, kommt ihnen jener Titel zu. Wurde so die „Sendung“ durch Christus in manchen Fällen auch durch die Sendung durch die Gemeinde ergänzt, so konnte in anderen Fällen die „Sendung“ auch von solchen in Anspruch genommen werden, welche nur in ihrem Innern die Stimme Gottes zu vernehmen glaubten, — sei es mit Recht, sei es mit Unrecht. Jenes ist vielleicht bei Andronikus und Junias, dieses gewiß bei den falschen Aposteln Apok. 2.2 der Fall gewesen.

War so der Begriff der Sendung erweicht, so ist leicht begreiflich, daß namentlich nach dem Tode aller oder doch der meisten alten Apostel der Name in immer weiterem Sinne gebraucht wurde, so daß schließlich, wie die Didache zeigt, alle, welche als Reiseprediger evangelische Thätigkeit übten, ihn für sich in Anspruch nahmen. Dies Letztere involvierte nun aber nicht nur eine Erweiterung des Umfanges, in dem der Begriff gebraucht wurde, sondern auch eine Veränderung des Inhalts. In der früheren Zeit war die Auktorisierung durch Gott oder Christus das entscheidende Merkmal gewesen, mochte dieselbe nun unmittelbar erfolgt sein oder mittelbar durch die von dem Geist Christi erfüllte Gemeinde. Dann aber trat dies Moment zurück und statt dessen entnahm man den Inhalt des Begriffs der sog. Instruktionsrede Jesu in den Evangelien. Der Apostelbegriff der Didache setzt die Bekanntschaft mit Evangelien voraus. Das, was Jesus für jenen eigenartigen Fall angeordnet hatte, wo er seine Jünger als Boten und Vorläufer für seine eigne Wirksamkeit aussendet, wird als allgemeine Regel für alles apostolische Wirken betrachtet, und die Apostel werden als Wanderredner gedacht. Dabei machte man sich nicht klar, daß diese Bestimmung des Begriffs auf die alten und eigentlichen Apostel garnicht paßte. Nicht nur daß Jakobus, soweit wir wissen, nur in Jerusalem gewirkt hat, auch Paulus hat Jahre lang in derselben Stadt gewirkt, würde also nach den Prinzipien der Didache ein falscher Apostel gewesen sein. Aber diese Erweiterung des Begriffs ist in der Kirche nie allgemein acceptiert worden. Die Apostelgeschichte nennt außer den Zwölf nur Paulus und Barnabas Apostel.

3. So bekommen wir das Bild, daß ein übereinstimmender Sprachgebrauch in dieser Hinsicht nicht geherrscht hat.

Das war aber sachlich von großem Nachteil. Denn damit war die Möglichkeit des Streites gegeben, wer Apostel zu heißen das Recht habe. Wer entschied schließlich darüber, welche Merkmale des Begriffs konstitutiv seien und von welchen man absehen könne? Es ist Paulus, dem wir die Möglichkeit danken, einen scharf umrissenen Begriff des Apostolats uns bilden zu können. Er hat auch hier nie um Worte gestritten, aber er hat die Merkmale klar und deutlich angegeben, welche den Begriff konstituieren und zwar sowohl das Genus, zu dem der Begriff Apostel gehört, wie die spezifische Differenz, die ihn von scheinbar gleichartigen Erscheinungen abgrenzt.

Aber er geht dabei ganz anders zu Werk, als man es erwarten würde. Er stellt sich nicht auf den scheinbar einfachsten Standpunkt, den Begriff Apostel auf diejenigen zu beschränken, welche direkt und unmittelbar von Christus ihren Beruf erhalten haben, also auf sich und die Zwölf. Allerdings legt er Gal. 1.1 den höchsten Wert darauf, daß er ohne alle menschliche Vermittlung Apostel geworden sei, aber er sieht es nicht als *conditio sine qua non* an. Denn sonst hätte er ja Barnabas nicht Apostel nennen können, der doch sicher nicht von Christo persönlich berufen ist, ja auch auf Matthias, wenn die Erzählung Act. 1 irgend auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, würde das nicht passen. Er hatte aber auch einen noch gewichtigeren Grund, diesen Punkt nicht als den entscheidenden hinzustellen. Denn die Urapostel konnten freilich ihre Berufung durch Christus beweisen, bei ihm aber war es anders: für sein eignes Bewußtsein freilich war diese Berufung absolut gewiß und der letzte entscheidende Punkt; aber nach außen hatte er keinen Beweis als seine Behauptung. Zeugen hatte er nicht. Und er hat auch, wie die Beispiele des Barnabas, bez. des Andronikus und Junias zeigen, diese Unmittelbarkeit der Berufung nicht für nötig gehalten: die prophetischen Stimmen, die den Barnabas berufen haben, genügen ihm als göttliche Beauftragung desselben.

Aber auch derjenige Punkt ist ihm nicht das eigentlich Wesentliche des Apostolats, den man zunächst dafür ansehen könnte: das Schauen des Auferstandenen. Zunächst ist es nicht so gewiß, wie z. B. Lightf. a. a. O. 97 f. und ihm fol-

gend Sohm KR. 1. 42 es ansehen, daß Paulus dies als unbedingt notwendiges Merkmal jedes Apostels angesehen hat. Zwar stellt er 1 Kor. 9. 1 die beiden Sätze *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*; unmittelbar zusammen. Aber wenn er das *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου* aufs höchste betont und es doch nicht als unbedingt nötig für den Apostolat betrachtet, so könnte es auch auf diesem Punkt so stehen. Wie er 2 Kor. 11. 21 ff., Phil. 3. 4 ff. eine Reihe von Eigenschaften aufzählt, die er besitze, nicht weil er sie für an sich nötig hält, sondern um zu beweisen, daß er im höchsten Mafs alles habe, worauf jemand sein Vertrauen setzen kann: so könnte er auch hier nur betonen wollen, daß er im höchsten Mafs alle Eigenschaften eines Apostels besitze. Und es läßt sich nicht nachweisen, daß alle, welche Paulus Apostel nennt, den Auferstandenen gesehen haben. Zwar bei Barnabas wäre es möglich, daß er zu den *ἀποστόλοις πᾶσιν* 1 Kor. 15. 7 zu rechnen wäre; aber bei Andronikus und Junias ist es doch schon sehr fraglich. Wer der Meinung ist, daß 1 Thess. 2. 7 Timotheus Apostel genannt ist, dürfte die Lightfootsche Meinung jedenfalls nicht annehmen, denn bei Timotheus ist ein Sehen des Auferstandenen ja ausgeschlossen. Aber am meisten fällt mir ins Gewicht, daß Paulus dieses Argument nicht im zweiten Korintherbrief verwendet. Daß die dortigen Gegner alle Jesum gesehen hatten als den Auferstandenen, ist doch schlechterdings nicht anzunehmen. Warum hat denn Paulus ihre Ansprüche Apostel zu sein nicht einfach damit zum Schweigen gebracht, daß er sich darauf berief, Apostel könne nur sein, wer Jesum gesehen habe? Für die Nothwendigkeit, daß ein Apostel Jesum gesehen habe, scheint freilich zu sprechen, daß die Apostel als *μάρτυρες* bezeichnet werden; aber so gewiß es ist, daß es Augenzeugen des Auferstandenen geben mußte, um die Gemeinde zu gründen, so ist doch, wie wir noch weiter sehen werden, damit noch nicht gegeben, daß jeder Apostel ein solcher sein mußte. Aber zugegeben, daß Paulus das Sehen des Auferstandenen für ein notwendiges Merkmal der Apostel angesehen hat, so ist es in jedem Fall nur eine Voraussetzung des Apostolats, nicht sein eigentliches Wesen. Denn es gab ja nach Paulus mehr als 500 Christen, die

Jesum geschaut hatten, ohne daß sie darum Apostel gewesen wären.

Nicht den Ursprung des apöstolischen Berufes, auch nicht seine notwendigen Voraussetzungen macht Paulus zur Grundlage seiner Begriffsbestimmung, sondern er schlägt einen ganz anderen Weg ein. Er stellt den Apostolat unter die Kategorie des Charisma: 1 Kor. 12.28, Eph. 4.11.

Behufs näheren Verständnisses muß auf die eigentümliche Lehre des Paulus von den Charismen näher eingegangen werden. Dieselben sind ihm die Form, in welcher die Gemeinde ihr religiöses Leben bethätigt und sich selbst aufbaut. Es giebt kein Mitglied der Gemeinde, welches nicht sein eigentümliches Charisma besäße. So sagt er schon 1 Kor. 12.7: *ἐκάστῳ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος* — d. h. daß er den in ihm waltenden Geist offenbart, was nach dem Zusammenhang durch die Charismen geschieht, — *πρὸς τὸ συμφέρον*. Nachdem dann eine Reihe solcher Geistesgaben aufgezählt ist, wird V. 11 die Aufzählung mit dem Satz beschlossen, dieses alles wirke der eine und selbige Geist und teile einem jeden seine sonderliche Gabe zu. Es ist schon hier willkürlich, dieses *ἐκαστος* irgendwie zu beschränken. Noch klarer aber ist Röm. 12.3. Paulus wendet sich ausdrücklich an die ganze Gemeinde, — *λέγω παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*, — mit der Mahnung, daß jeder (*ἐκάστῳ*) in seinem Urteil über sich selbst die rechten Schranken der Besonnenheit und Demut inne halte. Wenn er dann fortfährt, die Gemeindeglieder hätten, wie die Glieder eines Leibes, verschiedene Charismata, so liegt darin, daß wie bei einem Leibe jedes Glied eine bestimmte Funktion hat, so auch in der Gemeinde jedes Glied sein eigentümliches Charisma habe, und V. 6—8 wird eine Reihe von Beispielen aufgeführt, um diese Verschiedenheit der Geistesgaben zu beweisen. Schon hieraus folgt, daß die Charismen für Paulus durchaus nicht notwendig das Merkmal der Wunderbarkeit an sich haben. Was wäre an der Paraklese, an der Wohlthätigkeit, an der Barmherzigkeitsübung, welche alle als *χαρίσματα* genannt werden, Wunderbares? Vielmehr versteht Paulus unter *χάρισμα* diejenige spezielle Ausgestaltung, welche der h. Geist in dem einzelnen Christen durch das Zusammenwirken mit

dessen natürlicher Individualität annimmt. Indem irgend eine in der Natur des Einzelnen gegebene Anlage oder Bestimmtheit sich durch die Wirkung des göttlichen Geistes auf ihn christlich spezifiziert, in den Dienst des Gottesreiches genommen und dadurch vertieft und verklärt wird, wird diese natürliche Anlage oder Bestimmtheit zu einem *χάρισμα*. Nun lag es allerdings in der Gewaltbarkeit, mit welcher jedes neue Prinzip in der Weltgeschichte aufzutreten und zuerst wie sturmartig sich bahnzubrechen pflegt, in dem Gähren und Brausen, das jedem neuen Most eignet, begründet, daß in den Anfängen des Christentums die Geisteswirkungen oft eine wunderbare Form annahmen. So schon in der damals verbreitetsten Form, dem Zungenreden, welches, wie es scheint, namentlich bei der Taufe mit einer gewissen Regelmäßigkeit einzutreten pflegte. Aber auch andere Charismen, wie z. B. das der Krankenheilung, hatten die Form des Wunders. Es begreift sich, daß bei dem Durchschnitt der Christen die Geistesgaben um so höher gewertet wurden, je wunderbarer sie erschienen; es begreift sich ferner, daß namentlich in Korinth bei der physischen Erregbarkeit des griechischen Temperaments und bei der unruhigen Erregtheit des Treibens in einer großen Handelsstadt, welche das Nervenleben reizbarer macht, solche wunderbaren Geistesgaben besonders häufig auftraten, und daß der Hochmut der Korinther sich in den wunderbarsten Geistesgaben am meisten gefiel. Daher ist es nur natürlich, daß im ersten Korintherbrief gerade solche am meisten inbetracht gezogen werden. Es ist aber ein Zeichen der ungemeinen Nüchternheit und Klarheit, die Paulus sich bewahrt, daß er, der von sich sagen konnte, er rede mehr in Zungen denn sie alle, auf diese wunderbaren Vorgänge doch gar kein besonderes Gewicht legt, geschweige denn daß er die Charismata auf solche beschränkte. Will man seinen Begriff des Charisma genau kennen lernen, so muß man Röm. 12.6—8 zu Grunde legen. Aber freilich ist diese Stelle m. E. wesentlich anders aufzufassen, als gewöhnlich geschieht. Nach der gewöhnlichen Deutung derselben soll in den Sätzen mit *εἴτε* jedesmal eine Ermahnung vorliegen: der Prophet solle seine Thätigkeit in der Analogie des Glaubens üben usw. Aber diese ermahnende Fassung widerstreitet

dem Zusammenhang durchaus. V. 6 schließt sich unmittelbar an V. 4. 5 an. Dann ist aber klar, daß *ἔχοντες* δέ eine dem vorigen *τὸ δὲ καθεῖς* koordinierte Aussage einführt, welche durch die unvollständigen Sätze mit *εἴτε* näher expliziert wird. Dann aber folgt weiter, daß diese Sätze nicht Ermahnungen enthalten können, sondern einfache Aussagen. Wollte man V. 6 von den beiden vorigen Versen lösen und einen neuen Satz damit beginnen, so wäre ja freilich formell möglich, in demselben Ermahnungen zu finden. Diese könnten sich dann nur darauf beziehen, daß jeder die ihm zugewiesene Geistesgabe in rechter Demut anwenden (*μὴ ὑπερφορονεῖν*), sich dabei seiner Schranken bewußt bleiben solle. Aber inhaltlich scheitert diese Erklärung an den drei letzten Sätzen von V. 8. Da ist der Gedanke der demütigen Anwendung der Geistesgaben schlechterdings fernliegend. Aber auch von rein grammatischen Schwierigkeiten wird die gewöhnliche Auffassung gedrückt. Es mag angehen, aus den Worten *εἴτε προφητείαν* im Nachsatz ein *προφητευέτω*, aus *μεταδιδούς* ein *μεταδιδότω* zu entnehmen, aber in den dazwischen liegenden Sätzen ein *ἔστω* zu ergänzen, noch dazu in der Bedeutung *versari in aliqua re*, ist schlechterdings unmöglich. Ein solcher Imperativ könnte nicht fehlen. Wieviel einfacher wird die Struktur, wenn man mit de Wette und Anderen nur Indikative zu ergänzen hat und zwar immer die Ergänzung dem Hauptverbum des Satzes *ἔχειν* zu entnehmen ist. „Wir sind ein Leib, und zwar untereinander Glieder desselben, das aber so, daß wir verschiedene Gaben haben: *εἴτε προφητείαν ἔχει τις, ἔχει τὸ χάρισμα κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἔχει, ἔχει τὸ χάρισμα ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων sc. τίς ἐστίν, ἔχει τὸ χάρισμα ἐν τῇ διδασκαλίᾳ κτλ.*“ So ergeben sich alle Ergänzungen von selbst aus den Anfangsworten *ἔχοντες χαρίσματα*. Ich suche nun zunächst den Sinn der Verse durch eine freie Übersetzung klarzustellen. „Wir haben Gnadengaben verschiedener Art, je nach der uns gegebenen Gnade: so hat jemand prophetische Gabe je nach dem Verhältniß des ihm zuteil gewordenen Glaubens; so hat die Gabe der Diakonie, wer in diakonischer Thätigkeit steht; so hat der Lehrende seine Gabe in der Lehre; so der Seelsorger in seiner seelsorgerischen Thätigkeit; wer Wohlthätigkeit

übt, hat sein Charisma in der Einfalt dieses seines Thuns; wer regimentliche Thätigkeit übt, in dem brennenden Eifer, der ihn dabei erfüllt, wer der Barmherzigkeit waltet, in der fröhlichen Heiterkeit, die ihn dabei auszeichnet.“ Was lehrt uns nun diese Stelle? Zunächst, daß Wunderbarkeit schlechterdings kein notwendiges Moment in dem Begriff des Charisma ist. Denn höchstens auf die Gabe der Prophetie würde dieselbe passen. Ferner, daß es sich nicht um amtliche Thätigkeiten handelt, denn ein Amt des ἐλεῖν oder μεταδιδόναι soll doch nicht gemeint sein. Vielmehr ist der Sinn, daß jedes Gemeindeglied einen bestimmten Punkt hat, auf welchem es eigentümlich begabt, zu einer eigenartigen Leistung befähigt ist, daß aber dieser Punkt da vorhanden ist, wo der Betreffende eben das Feld seiner besonderen Thätigkeit besitzt. Wer das Charisma der Barmherzigkeitsübung hat, der muß und wird, eben weil er sie hat, der Barmherzigkeitspflege walten; wer die Gabe der Prophetie hat, der kann nicht anders als prophezeien; wer die Gabe der Diakonie hat, der muß diakonisch thätig sein. Jedes Charisma schafft sich naturnotwendig den Raum zu seiner Bethätigung. Darum ist aber nun auch die Übung einer solchen Thätigkeit der Beweis für das Dasein der Gabe. Darum soll aber ferner auch jeder sich auf diejenige Thätigkeit beschränken, für die er besonders begabt ist, und soll andererseits jeder wissen, daß er nur ein Glied an dem ganzen Leibe und jede andere Gabe genau so nötig ist wie die seine. Ganz besonders lehrreich aber sind die drei letzten Sätze. Barmherzigkeit ist an sich eine allgemeine Christenpflicht; wer nicht barmherzig wäre, wäre überhaupt kein Christ. Aber es giebt eine Art, die Barmherzigkeit mit einer sonnigen Heiterkeit zu üben (ἐν ἡλαρότητι). Wenn jemand diese Art hat, so fällt jedes Wort, das er redet, ja selbst der Blick seines Auges wie ein erquickender Sonnenstrahl in das Gemüt des Andern hinein, sodaß es ihn bis ins Innerste erwärmt, und seine ἡλαρότης imstande ist, die Wolken der Sorge und des Kammers bei dem Andern zu verscheuchen. Diese sonderliche Art ist eine Gabe, die nicht jeder hat, und die niemand sich geben kann. Wir treffen sie schon außerhalb des Gebietes des Christentums auf dem Gebiet der natürlichen

Menschheit und rechnen sie da zu der sonderlichen Temperamentsausstattung des Betreffenden. Wenn nun dieser natürlichen Gabe der h. Geist sich bemächtigt, sie erweckt, läutert, vertieft und in den Dienst des Christentums und der christlichen Gemeinde stellt, dann haben wir das Charisma der Barmherzigkeit. Ebenso ist es mit der Wohlthätigkeit. Auch sie ist allgemeine Christenpflicht. Aber es giebt eine sonderliche Art, die Wohlthaten ἀπλῶς zu geben. Was heisst das? Bei den Meisten steht es so, daß sie gern wohlthun möchten, aber es nicht recht verstehen: im einzelnen Falle schwanken sie, ob sie geben sollen, was sie geben sollen, wie sie geben sollen; sie kommen nicht zur Klarheit, was das Rechte in diesem Falle ist, und darum fehlt, wenn sie schliesslich geben, dieser ihrer Gabe der Blütenduft der Schönheit, das innerlich Erwärmende. Dagegen giebt es einzelne Menschen, die eine Not nur zu sehen brauchen, um alsbald mit völliger Sicherheit das richtige Urteil darüber, was gerade hier das Rechte ist, zu finden, Menschen, denen man es anmerkt, daß es eigentlich ihnen selbst die grösste Wohlthat ist, wenn sie Anderen eine Wohlthat erzeugen können. Die besitzen die Kunst des ἀπλῶς διδόναι, wie es Jac. 1.5 von Gott selbst ausgesagt wird. Auch diese Kunst des Wohlthuns kann sich niemand geben. Wo aber der Geist Gottes eine solche Gabe erweckt und in den Dienst des Christentums stellt, da haben wir das Charisma des Wohlthuns. Endlich steht es ebenso mit dem προϊστάσθαι. In irgend einem Maass kommen die meisten Menschen, und sei es auch nur als Hausvater oder Hausmutter, in die Lage, eine leitende Thätigkeit üben zu müssen. Aber es giebt Einzelne, die vermöge einer sonderlichen Ausstattung ihrer Natur jedes Verhältnis, in das sie gestellt werden, mit einer solchen innern Hingabe, einem solchen völligen Aufgehn in die Sache, einem solchen brennenden Eifer (σπουδή) ergreifen müssen, daß ihnen von selbst die Leitung zufällt. Als solche zum Herrschen angelegte Natur wird im A. T. Joseph geschildert, der im Sklavenkittel und in Gefängnismauern überall das Heft in der Hand hat; solche Natur tritt uns in Paulus selbst entgegen. Wo eine solche Naturanlage von dem Geiste Gottes erweckt und in den Dienst

der christlichen Gemeinde gezogen wird, da haben wir das Charisma der Leitung. Aus dem Gesagten erhellt, daß jede christliche Tugend zum Charisma werden kann, wie ja selbst die Grundbestimmtheit des Christen, die *πίστις*, nach Paulus bei Einzelnen charismatische Art an sich tragen kann (1 Kor. 12. 9. 13. 2). Alle Christen sollen alle Tugenden üben, aber jeder hat einen Punkt in seiner Naturbestimmtheit, wo durch den h. Geist die betreffende Tugend zum Charisma werden kann und soll. Überblicken wir nun die ganze Stelle, so erhellt, daß die von Paulus genannten Charismata doppelter Art sind. Die einen beziehen sich auf Thätigkeiten, die nicht jeder Christ zu üben braucht, z. B. die Prophetie und die Didaskalie. Wo sie geübt werden, weist diese Übung an sich schon auf eine vorhandene Begabung nach dieser Seite hin. Die andern Charismata beziehen sich auf Thätigkeiten, welche in gewissem Maß jeder Christ zu üben hat. Da bewährt sich das Vorhandensein des Charisma an der sonderlichen Art, wie die Thätigkeit vollzogen wird: teils an dem weiten Umfang derselben, — *ὁ μεταδιδούς κτλ.*, was auf eine dauernde Beschäftigung damit hinweist, — teils an charakteristischen Merkmalen derselben — *ἰλαρότης, ἀπλότης, σπουδή.* — Aus dem Gesagten wird nun ganz klar geworden sein, wie unmöglich es ist, in diesen Sätzen Ermahnungen zu finden. Wer das Charisma des *ἐλεεῖν, μεταδιδόναι, προϊστάσθαι* hat, der braucht nicht erst ermahnt zu werden, das *ἐν ἰλαρότητι κτλ.* zu üben, sondern er thut es von selbst. Diese Merkmale sind gerade der Beweis, daß er das Charisma hat.

Nach dem Erörterten besteht jedes Charisma in der durch den Geist Gottes hervorgerufenen Befähigung zu einer Thätigkeit, welche dem Aufbau der Gemeinde zugute kommen soll. Diese Thätigkeit kann das gesamte Leben des betreffenden Menschen umspannen und ausfüllen, sie kann aber auch nur in sporadischer Weise auftreten, wie dies bei der Heilungsgabe oder der Glossolie der Fall ist. Zu der ersteren Art gehört der Apostolat. Darin ist die Möglichkeit gesetzt, den Apostolat unter den Begriff eines Amtes zu bringen. Dennoch ist dies nicht allein unzutreffend, sondern die Bezeichnung als Amt hindert jedes richtige Verständnis der eigentümlichen Bedeu-

tung des Apostolats. Im apostolischen Zeitalter hat es überhaupt noch keine amtlichen Funktionen gegeben, sondern nur charismatische Thätigkeiten, aus denen sich später Ämter entwickelt haben. Dieselben Thätigkeiten, welche in späterer Zeit als amtliche geübt wurden, sind auch im apostolischen Zeitalter geübt worden, aber nicht als amtliche, sondern als charismatische. Es gilt, den Unterschied festzustellen. Der Begriff des Amtes gehört zur Rechtssphäre. Das Gebiet des Rechts ist das der äufsern Organisation. Ein Amt wird übertragen durch jemand, dem eine rechtliche Auktorität zur Seite steht, und der diese rechtliche Auktorität dem Amtsträger für sein Amt zugut kommen läßt. Jede rechtliche Gewalt hat ihr Merkmal ferner darin, daß sie imstande ist, mit den Mitteln des Zwanges sich durchzusetzen. Der Träger des Amtes muß sich legitimieren können, als der zu seinen amtlichen Funktionen das Recht hat; wer aber dann diese seine Legitimation nicht anerkennt, fällt der Strafe anheim. Das Amt umschließt ferner eine bestimmt abgegrenzte Anzahl von Funktionen. Diese Funktionen sind das Erste, was vorhanden ist, sie übernimmt der Träger des Amtes, er wird mit dem Amt bekleidet, seine Auktorität reicht nur genau soweit, als er sich in den Schranken seines Amtes bewegt. Es ist nun der grofse Irrtum der römischen Anschauung, daß sie die christliche Kirche als eine rechtlich geordnete Gemeinschaft faßt. Daher ist völlig konsequent, daß sie auch den Apostolat als Amt betrachtet. Demgegenüber ist es der Fortschritt der evangelischen Erkenntnis, daß die Kirche ihrem Wesen nach nicht als eine rechtliche Organisation angesehen werden darf. Auch da, wo rechtliche Formen in ihr vorhanden sind, darf in denselben nie das Wesen der Kirche gesucht werden, denn dieses liegt auf dem Gebiete des inneren, geistigen, näher überweltlichen Lebens, für welches rechtliche Maßstäbe nicht zureichen können. Jeder Versuch, die rechtliche Seite im Leben der Kirche als eine adäquate Darstellung auch nur einer Seite ihres Wesens zu betrachten, und mit dem Nimbus göttlicher Auktorität zu bekleiden, ist unbedingt eine Schädigung des eigentlichen Wesens des Christentums. Dieses kann sich in rechtliche Formen hineinfinden und sie ertragen, kann sich ihrer sogar als Förderungs-

mittel seines inneren Lebens bedienen, aber immer nur unter der Voraussetzung, daß diese rechtlichen Formen als etwas dem geschichtlichen Fluß der Dinge Angehöriges angesehen werden, also als ihrer Natur nach wechselnd, und daß ihm stets die Freiheit bleibt, rechtliche Formen zu zerbrechen, sobald sie nicht mehr als fördernd, sondern als hindernd sich erweisen. Das Charakteristische für das apostolische Zeitalter ist nun aber, daß solche rechtlichen Formen in demselben überhaupt noch nicht vorhanden waren. Es ist ein Verdienst von Sohm, mit ebenso großer Klarheit als Energie diesen Satz verfochten zu haben. Es war nach dieser Seite von der höchsten Bedeutung, daß die palästinensische Christenheit äußerlich im Rahmen des Judentums stehen blieb, sich also an die rechtlichen Ordnungen desselben fortdauernd gebunden hielt. Das hatte nämlich die Folge, daß innerhalb der christlichen Gemeinde selbst das Bedürfnis nach eigenen rechtlichen Ordnungen nur in sehr geringem Maße sich fühlbar machen konnte. So wurde gerade die Unvollkommenheit, welche, an sich genommen, in jener Unterstellung unter die AT. Ordnungen lag, das Schutzdach, wodurch verhindert wurde, daß die Urgemeinde auf ihrem eigenen Gebiete alsbald Rechtsordnungen schuf. Eben weil sie an den allgemeinen Ordnungen des Rechtslebens teilnahm, konnte ihr inneres Leben sich freier entfalten, ohne durch vorschnelle Verfestigung verkümmert zu werden. Und ebenso providentiell war es, daß die Organisation der Heidengemeinden in den Händen eines Mannes lag, der wie kein Anderer begriffen hatte, daß rechtliche Maßstäbe zu kurz seien für die Beurteilung religiöser Verhältnisse. Denn alles Recht hat es nur zu thun und kann es seinem Wesen nach nur zu thun haben mit der äußern Gestaltung des Lebens. Daher ist es ihm wesentlich, *διακονία τοῦ γράμματος* zu sein. Eben darum ist es aber quantitativ wie qualitativ unzureichend, um in seinen Formen das religiöse Leben nach seinem ganzen Umfang wie nach seinem Inhalt zum adäquaten Ausdruck zu bringen. Quantitativ: denn die Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens ist viel zu groß, als daß sie sich überhaupt in Paragraphen und Regeln einzwängen lassen könnte. Qualitativ: denn dem Recht ist es eigen, formell zu binden, es muß beob-

achtet werden, weil es da ist. Ob es seinem Inhalt nach nützlich oder schädlich, vollkommen oder unvollkommen ist, ist ganz gleichgültig. Das ist auf dem religiösen Gebiet ein unmöglicher Standpunkt. Das Recht übernimmt die Verantwortung für die Durchführung seines Inhalts und nimmt die Verantwortung dem Einzelnen ab; der Richter, welcher Recht spricht und der Gerichtsdienner, welcher seinen Spruch ausführt, haben keine Verantwortung dafür, ob das Gesetz, das sie zur Ausführung bringen, gut oder schlecht ist: auf dem religiösen Gebiet kann mir niemand diese Verantwortung abnehmen. Ja sogar wenn das Gesetz inhaltlich durchaus richtig ist, ist die Befolgung desselben religiös unterwertig, wenn sie nur aus äußerer Nötigung hervorgeht. Alles religiöse Thun soll nicht aus dem Buchstaben, sondern aus dem Geist geboren sein. Daher ist die religiöse Gemeinschaft unter allen Umständen nicht eine Gemeinschaft des Rechts, sondern des Geistes; ist es auch da, wo sie äußerlich die Form des Rechts annimmt. Denn religiöse Gemeinschaft ist sie in diesem Fall nur insofern, als die Handlung, welche formell rechtlich normiert erscheint, innerlich aus dem Geiste kommt. In demselben Maße, als eine Gemeinschaft durch das Recht normiert ist, wird die Persönlichkeit gebunden, hat an dem Recht ihre Schranken. Dagegen das Christentum ist die schlechthinnige Befreiung der Persönlichkeit von jeder äußeren Schranke, sie ist nur in Gott und durch Gott gebunden. Auch da, wo der Christ sich rechtlichen Ordnungen unterwirft, thut er es nicht um des Zwanges willen, den das Recht ausübt, sondern weil er sich dem Recht freiwillig unterwirft. So also dürfen, wo es in der Christenheit recht steht, rechtliche Formen und Organisationen niemals um dieser ihrer rechtlichen Qualität willen als bindend angesehen werden, sondern was formell Rechtsanspruch zu sein scheint, wird materiell von dem Christen aus viel höheren, religiösen Motiven beobachtet. Wo in der Kirche das Recht als solches geltend gemacht wird, geschieht es entweder sündiger Weise, oder aber, weil die christliche Gemeinde ihrem Wesen so wenig entspricht, daß in analoger Weise, wie im A. T. aus pädagogischen Rücksichten ein unterwertiger Standpunkt geltend gemacht werden muß.

Dies alles findet nun seine Anwendung auf den Begriff des Amtes. Amt ist ein Rechtsbegriff. Eben darum aber muß er, wenn er auf das religiöse Gebiet angewendet werden soll, entweder das religiöse Gebiet schädigen, indem unterwertige Maßstäbe angelegt werden, oder aber er selbst muß seine hergebrachte Art und Natur aufgeben. In der christlichen Gemeinde ist das, was seiner Form nach Amt zu sein scheint, d. h. äußerlich alle Merkmale des Amtes an sich trägt, innerlich etwas ganz Anderes. Wer in der Welt ein Amt hat, hat einen bestimmten, abgegrenzten Umfang pflichtmäßiger Thätigkeit. Wenn er sie geübt hat, hat er sein Amt treu verwaltet. In der christlichen Gemeinde dagegen ist das Entscheidende gar nicht die Übung der Thätigkeit an sich, sondern die Gesinnung, in der sie geübt wird. Der legalste Pfarrer kann religiös ein durchaus unwürdiger Träger seines Amtes sein, die orthodoxeste Predigt ist durchaus unterwertig, wenn sie nicht aus brennender Liebe zu Gott und der Gemeinde geboren ist. Darum kann keine äußerliche Übertragung eines Amtes, und sei es des geringsten, ja keine gewissenhafte äußere Übung desselben die Bürgschaft geben, daß der Betreffende überhaupt ein *διάκονος Χριστοῦ* ist. Die Maßstäbe für diese *διακονία Χριστοῦ* liegen auf einem Gebiete, welches sich jeder rechtlichen Beurteilung entzieht. Daher kann kein Dienst in der christlichen Gemeinde äußerlich übertragen werden: auch da, wo das scheinbar geschieht, fühlt der Betreffende, wenn er wirklich *διάκονος Χριστοῦ* ist, sich nicht als redend oder handelnd im Auftrage der Menschen, die ihn bestellt haben, sondern im Auftrage Gottes. Da es sich um eine innere Befähigung handelt, so kann das höhere Recht zu einer Thätigkeit in der Gemeinde im Unterschied von dem formellen niemals durch eine legale Berufung zu derselben gewährleistet werden, sondern nur durch das Vorhandensein einer göttlichen Gabe. Die Berufung einer Person zu einer Thätigkeit kommt daher normaler Weise immer von Gott. Das kann nun teils so geschehen, daß Gott direkt und ohne jede Vermittlung in dem Menschen das Bewußtsein erweckt, er habe der Gemeinde diesen oder jenen Dienst zu leisten, daß der zwingende Trieb in ihm erweckt wird, eine gewisse Thätigkeit zu übernehmen;

teils kann Gott die Berufung durch Vermittlung der Gemeinde an den Menschen herantreten lassen: in diesem Falle ist es wesentlich die prophetische Gabe, vermöge deren die für eine Thätigkeit innerlich befähigte Person erkannt wird. So in Antiochia Act. 13. 1. 2. Wesentlich dasselbe ist es aber auch, wenn die gewählten Personen zum Gegenstand betender Handauflegung gemacht werden, denn auch dann ist das Entscheidende der Glaube, daß Gott das Erbetene thun und die Betreffenden mit seinem Geist ausrüsten werde. In jedem Fall also ist das entscheidende Moment der Besitz des göttlichen Geistes, aber nicht so, wie ihn jeder Christ als Christ besitzt, sondern als der durch den Geist gewirkten Befähigung zu einer besondern Leistung. Das aber ist der Begriff des Charisma. Somit kann es den Anschein gewinnen, als wenn eine in der Gemeinde zu übende Thätigkeit rechtliche Art an sich habe, äußerlich übertragen werde; in der That aber verhält es sich anders: was ein Rechtsakt zu sein scheint, ist dem Wesen nach ein religiöser Akt. In dem Augenblick, wo sich herausstellen würde, daß der Betreffende nicht vom Geiste Gottes geleitet wäre, würde sein gesamtes Recht hinfallen. Die Auktorität des Beauftragten beruht auf dem Glauben der Gemeinde an die Erhörung ihres Gebetes, also auf etwas, was jeder rechtlichen Beurteilung sich entzieht. Wiederholt betont Paulus, daß Gott die Charismen verteilt, zu deren Trägern er auch Apostel, Propheten und Lehrer rechnet (1 Cor. 12. 28 οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους δεύτερον προφήτας κτλ.; Eph. 4. 11 αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας κτλ.). Wie somit die Berufung zu einer solchen Thätigkeit nur scheinbar rechtliche Art an sich hat, so auch ihre Übung. Die Basis, auf der sich die Berufsübung erhebt, ist nicht die rechtliche Verpflichtung, sondern die faktische Leistungsfähigkeit. Daß jemand einen Beruf hat, folgt auf diesem Gebiet daraus, daß er ihn ausfüllt. Darum bedarf es in der christlichen Gemeinde keiner rechtlichen Ordnungen, welche den Gehorsam erzwingen und den Berufsträger in seinen Rechten schützen, sondern der Geist schafft ihm Gehorsam, kraft des göttlichen Geistes setzt der Betreffende das durch, was der Geist selbst ihm als das Nötige gezeigt hat. Das steht

bei dem Beruf der Prophetie und Didaskalie nicht anders, wie bei den Charismen des ἐλεῖν oder μεταδιδόναι oder der ἰάματα. Am klarsten erhärtet sich das vielleicht an dem χάρισμα κυβερνήσεως: wer es hat, hat nicht das Recht, Gehorsam zu fordern, sondern die Kraft, Gehorsam hervorzurufen. Der Prophet und Lehrer haben, weil ihr Wort Gottes Wort ist, die Fähigkeit, allen denen, die aus Gott geboren sind, die Überzeugung beizubringen, daß, was sie sagen, Gottes Wort sei. Die Auktorität ihres Wortes ist also nicht eine formelle, rechtliche, sondern eine innerliche, pneumatische. Weil nun aber äußerlich das, was der Vorsteher einer Gemeinde oder der diakonisch Arbeitende thut, ganz ebenso aussieht wie das, was der Träger eines rechtlichen Amtes thut, darum war die Möglichkeit vorhanden, das Charakteristische und Unterscheidende der Thätigkeiten in der christlichen Gemeinde zu verkennen und das Charismatische auf das Niveau des Rechtlichen herabzudrücken. Wenn man außer Acht läßt, daß die innere Befähigung, das Charisma, das Entscheidende ist und glaubt, in der Gemeinde wie im Staat durch äußere Übertragung jemanden zum διάκονος Χριστοῦ machen zu können, dann entstehen in der Gemeinde bloße Ämter. Das ist aber ein Abfall von dem wirklichen Wesen des Christentums und der Übergang zu dem, was man katholische Kirche nennt, und was im Romanismus seine Konsequenz gezogen hat. Die Gemeinde Christi hätte daran sterben müssen, wenn nicht der Geist fortdauernd geweht hätte, wo er wollte, d. h. wenn er nicht fortdauernd Persönlichkeiten geschaffen hätte, welche kraft innerlicher charismatischer Ausrüstung, mochten sie ein Amt haben oder nicht, imstande waren, pneumatisch zu wirken. Diesen Entwicklungsgang sehen wir im N. T. sich deutlich anbahnen. Dem Jakobus wird nicht ein Amt der Leitung der Urgemeinde formell übertragen, sondern kraft seiner Persönlichkeit gewinnt er eine solche leitende Stellung, wie sie sonst einem Amtsträger eignet. Bei seinen Nachfolgern ist dann dasselbe, was er in der Form des Charisma that, wirklich zu einem Amt geworden. In den paulinischen Gemeinden gelten nach Ausweis der Briefe des Paulus die ἐπίσκοποι und διάκονοι als charismatisch zu ihrer Thätigkeit befähigte Personen;

in den Pastoralbriefen sehen wir den Übergang dazu wie das, was äußerlich die Form eines Amtes gehabt hatte, sich zu einer wirklichen rechtlichen Ordnung verfestet, und bei den apostolischen Vätern ist die Vorstellung schon die, daß der Bischof und die Diakonen um ihrer rechtlichen Stellung willen auf rechtliche Auktorität Anspruch zu machen haben. Man darf nicht Amt und Beruf verwechseln. Luther hat den Beruf eines Reformators gehabt, aber das war kein Amt. So hat es im katholischen Zeitalter eine Reihe von Männern gegeben, die in der Gemeinde eine Berufsstellung hatten, eine ihnen von Gott gesetzte Aufgabe, die unter Umständen ihr ganzes Leben ausfüllen konnte, aber dieser ihr Lebensberuf war darum noch kein Amt. Sie waren niemand als Gott dafür verantwortlich, wie ihr Beruf ihnen auch von Gott gegeben war. Es erhellt hieraus, daß die Berufung durch die Gemeinde zu einer bestimmten Thätigkeit noch nicht dieselbe zum Amt macht. Denn die Gemeinde kommt dabei nicht als Rechtsträger in Betracht, sondern als Organ des heiligen Geistes. Es gilt hier scharf ins Auge zu fassen, daß eine Thätigkeit in der Gemeinde äußerlich genau wie ein Amt aussehen kann, ohne es doch zu sein. Auch seitdem die christliche Gemeinde sich in rechtliche Formen gekleidet hat, ist es das Zeichen wahrhaft christlichen Sinnes, daß jeder das, was er unter der Kategorie des Amtes überkommen hat, nicht als solches, d. h. nicht unter dem Gesichtspunkt von Rechten und äußeren Pflichten, sondern als göttlich ihm gewordenen Beruf führt. Wo Amt und Beruf nicht zusammenfallen, da ist in jedem Fall ein unterchristlicher Standpunkt. Daß in der apostolischen Zeit alles als *διακονία πνεύματος* und nicht *γράφματος*, d. h. nicht als Amt, sondern als Charisma gewertet wurde, ist ihre einzigartige Höhe. Damit ist wohl auch das Richtige und zugleich das Ungenaue an Zöcklers Ausdruck ans Licht gestellt a. a. O. 66, wo er bezweifelt, daß das Evangelisieren jeglichen Amtscharakters entbehrt habe. Was er „eine Art von Amtsstellung“ nennt, ist im apostolischen Zeitalter, genau ausgedrückt, Berufsstellung.

Wenn es nun schon von allen Thätigkeiten im Dienst der Gemeinde im apostolischen Zeitalter gilt, daß sie nicht Amt,

sondern Charisma sind, d. h. nicht auf formeller und rechtlicher Auktorität ruhen, sondern auf der Kraft der Persönlichkeit, so gilt das im höchsten Maße vom Apostolat. Es ist nur entweder eine Nachwirkung römischen Sauerteiges, oder wenigstens eine unvorsichtige Ausdrucksweise, wenn man den Apostolat als Amt bezeichnet. Der Nachweis, daß es sich nicht um eine rechtliche Institution handle, ist auf keinem Punkt so leicht und so evident, wie hier. Wie immer man den Begriff des Apostels definieren möge, jedesfalls gehört die Verkündigung des Evangeliums vor Ungläubigen in erster Linie zu den Thätigkeiten desselben. Da zeigt sich nun gleich, wie unmöglich es ist, die Auktorität eines solchen als eine rechtliche zu fassen. Die Anerkennung eines Rechtes setzt immer voraus, daß ich die Auktorität dessen anerkenne, von dem das Recht ausgeht, der es überträgt. Nun war ja aber für den Heiden und auch für den Juden weder Christus noch seine Gemeinde eine Auktorität, sondern sie sollten es erst werden. Also liegt es im Wesen des Apostolats, daß er imstande ist, ohne Zuziehung einer formellen Auktorisierung sich als Auktorität geltend zu machen. Seine Auktorität beruht auf der *ἐνδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Aber dasselbe gilt auch von der Auktorität der Apostel bei denen, die schon Christen sind. Die Gegner des Paulus verlangen von ihm einen rechtlichen Nachweis seiner Auktorität; er soll sie irgendwie äußerlich verbriefen können. Das weist Paulus auf das Entschiedenste ab. Der Konsens der alten Apostel oder der Urgemeinde würde in seinen Augen nicht eine Erhöhung seines amtlichen Ansehens darstellen, sondern im Gegenteil eine Vernichtung seiner wirklichen Auktorität sein. Wäre ihm seine Auktorität eine rechtliche gewesen, so hätte sie *ἀπ' ἀνθρώπων* oder *δι' ἀνθρώπου* sein müssen. Ihm aber ist wesentlich, daß sie beides nicht ist. Wenn ihm aber seine Auktorität unmittelbar von Gott stammt, wie sollte er sie seinen Gegnern beweisen? Wenn sie nun seiner Aussage nicht glaubten oder die Christophanie für eine Täuschung erklärten? Es gab wieder nur einen Beweis, die *ἐνδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*: daß er imstande war, sich und seine Ansprüche faktisch durchzusetzen. Kein anderes Merkmal des Apostolats, das er gelegentlich an-

führt, ist an sich beweiskräftig. Z. B. nicht die Wunder, die er gelegentlich *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* nennt (2 Kor. 12. 12). Denn abgesehen davon, daß Paulus auch dämonische Wunder kennt (2 Th. 2. 9), weiß er ja auch solche, die nicht Apostel sind, mit dem *χάρισμα ἰαμάτων* ausgerüstet. Im besten Falle also würde seine Wunderthätigkeit nur beweisen, daß er an dem Geiste Gottes teil hat, aber nicht seinen speziellen Beruf als Apostel. Ebenso steht es, wie wir schon sahen, mit seiner Berufung darauf, daß er den Auferstandenen gesehen habe: den haben viele gesehen, ohne Apostel zu sein. Er kennt nur eins, was ihm durchschlagend ist: seine Leistungen. So sagt er 1 Kor. 9. 2 *ἡ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε*: Andere mögen leugnen, daß er Apostel sei, die Korinther aber haben in ihrem eigenen Christenstande den unwiderleglichen Beweis seines Apostolats. Die Leistungen des Petrus und Paulus sind es, woraus der Inhalt des jedem von ihnen gegebenen Berufes zu entnehmen ist: *ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη* Gal. 2. 8. Auf Grund dieser seiner Leistung fordert er und findet er die Anerkennung der *δοκοῦντες* Gal. 2. 9. Ebenso stellt sich Paulus auch im Einzelnen zu seinen Gemeinden. Die Korinther trauen ihm nicht zu, daß er wagen wird, Strenge bei ihnen anzuwenden. Paulus weiß dem nichts anderes gegenüberzusetzen, als daß sie es erleben würden, daß Christus ihn nicht im Stiche lasse. Seine Leistung ist auch hier der Beweis für seinen Anspruch. 2 Kor. 13. 1 ff. Ebenso macht Paulus 2 Kor. 11. 4. 5 seinen Gegnern gegenüber geltend, sie hätten der Gemeinde nichts neues bringen, seine Leistung nicht ergänzen können; wäre dies der Fall gewesen, so würden die Gegner ein Recht haben, nun aber nicht. Also auch hier die Leistung das Entscheidende. Damit haben wir inbezug auf den Apostolat genau dasselbe Resultat gefunden, wie oben hinsichtlich der sämtlichen Charismata. Wie der *διακονῶν* in seiner *διακονία*, also in seiner faktischen Leistung, den Beweis für das ihm gewordene Charisma hat, der *μεταδιδούς* in seinem *μεταδιδόναι*, so auch der Apostel in der ihm eignenden Leistung. Nicht a priori, sondern nur a posteriori läßt sich das Vorhandensein des apostolischen Berufs beweisen. Und was

von Paulus gilt, gilt auch nicht minder von den alten Aposteln. Sie wußten sich von Christo berufen, aber nicht das Wort, sie sollten in Christi Dienst stehen, machte sie zu Dienern Christi, sondern erst die Geistesgabe. Und sie berufen sich nicht bei ihrer Predigt auf den Befehl Christi, sondern sie verkünden das Evangelium und ihre Predigt wirkt. An wem sie aber gewirkt hat, dem sind sie eben damit Auktorität geworden. Man darf nicht etwa das Wort des Petrus vor dem Hohen Rat anführen, man müsse Gott mehr gehorchen denn den Menschen Act. 5.29. Denn damit will er ja nur sein Recht bewähren, daß er dem Hohen Rat nicht gehorsamen könne; aber eine für den Hohen Rat gültige Auktorität ist dieser von ihm angeführte göttliche Befehl nicht, denn der Hohe Rat glaubt nicht daran. Gerade im Apostolat erweist sich am allerklarsten die charakteristische Bestimmtheit des Christentums, daß es nicht auf Grund rechtlicher Instanzen, sondern allein auf Grund der unsichtbaren Macht des Geistes Gottes und des von diesem Geist getragenen Wortes wirken will und wirken zu können sich bewußt ist. Es steht nach dieser Seite mit dem Apostolat genau wie mit dem Prophetentum des Alten Bundes. Auch dieses war keine rechtliche Institution. Brief und Siegel für seine göttliche Sendung kann kein Prophet vorweisen, er ist auf Glauben angewiesen. Das Wort Gottes, dessen Träger er ist, muß sich selbst durchsetzen. Kann es das bei Einzelnen oder bei dem ganzen Volke nicht: der Prophet hat kein Mittel dagegen. Gerade weil er ein höheres als menschliches Recht hat, ist er dem menschlichen Recht gegenüber wehrlos. Der Prophet hat nur ein Mittel seinen göttlichen Beruf vor Anderen zu bewähren: eben seine prophetische Kraft. In Summa: der Apostolat hat, sofern er eine dauernde Thätigkeit mit ganz bestimmtem Inhalt involviert, eine Analogie mit einem Amt, teilt auch mit einem Amt den Anspruch auf Auktorität; aber innerlich ist er etwas ganz anderes und seine Auktorität eine ganz andere, keine rechtliche, sondern eine religiöse, keine formell und durch äußern Zwang bindende, sondern eine sich durch innere Kraft durchsetzende.

4. Mit dem Gesagten ist das Genus gefunden, zu welchem der Begriff Apostel gehört. Es bleibt noch übrig, das Merkmal zu finden, wodurch er sich von jedem andern Charisma unterscheidet. Auch hierüber giebt Paulus Auskunft. Wo er Apostel erwähnt, geschieht es an der vordersten Stelle: 1 Kor. 12. 28, Eph. 4. 11. Offenbar ist der Apostolat ihm also ein besonders wertvolles Charisma. Aber das *πρῶτον* an ersterer Stelle ist auch in anderer Beziehung wichtig. Der Apostolat ist zeitlich und logisch die Voraussetzung für alle andern Charismen. 1 Kor. 3. 10 bezeichnet es Paulus als die ihm im Unterschied von andern zuteil gewordene Gnade, den Grund zu legen: *Θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ*. 4. 15: *ἐὰν μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχετε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας*. Wie jemand nur einen Vater haben kann, so eine Gemeinde nur einen zum Apostel. Eph. 2. 20 sind die Gemeinden auferbaut *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν*; und damit stimmt die Anschauung der Apokalypse überein, wo 21. 14 die Mauer des himmlischen Jerusalems *δώδεκα θεμελίους* hat mit den Namen der zwölf Apostel. Das alles beweist, daß der Apostolat eine grundlegende Aufgabe hat. So auch Gloël heil. Geist 336: „die Wirksamkeit der Evangelisten unterschied sich von der der Apostel dadurch, daß sie nicht in gleichem Grade grundlegend war“; Zöckler Diakonen und Evang. 64: „das Teilnehmen an der grundlegenden Säemanns- und Weingärtner-Arbeit des Herrn ist's, was die apostolische Thätigkeit über diejenige nichtapostolischer Evangelisten erhebt“. Aber damit ist der Begriff noch nicht vollständig und scharf erfaßt. Wir sahen, daß Paulus den Epaphras, obgleich er eine Gemeinde gegründet hat, nicht Apostel nennt. Auch die Männer, welche zuerst in Syrien das Christentum verkündet haben, oder die römische Gemeinde gegründet, heißen nirgends Apostel. Es ist eine sehr richtige Beobachtung von Harnack und Weizsäcker, daß der Apostolat kein der Einzelgemeinde angehöriges Amt ist. Er ist das Charisma nicht der Gemeindegründung, aber der Kirchengründung. Diese Bestimmung löst mit einem Schlage alle Schwierigkeiten, und in diesem Licht wird alles durchsichtig, was das N. T. von den Aposteln und dem Apostolat sagt.

Zunächst begreift sich, daß wir nirgends Thätigkeiten fanden, welche den Aposteln ausschließlich eignen, alles einzelne, was sie thun, können Andere auch thun und sollen es thun. Es ist charakteristisch, daß sich hier wiederholt, was wir bei der Erklärung von Röm. 12.8 bei Gelegenheit der Charismen des ἐλεεῖν usw. erkannten. Jede christliche Tugend kann charismatische Ausgestaltung empfangen: so auch jede christliche Thätigkeit. Die Apostel haben das Christentum verkündet: Andere auch; die Apostel haben Gemeinden gegründet: Andere auch; Apostel haben regimentlich eingegriffen: das χάρισμα κυβερνήσεως haben Andere auch gehabt. Wie sich das Charisma des ἐλεεῖν von der allgemein christlichen Tugend desselben durch das spezifische Merkmal der ἰλαρότης unterscheidet, so unterscheiden sich die Thätigkeiten, welche ein Apostel übt, von den gleichen Thätigkeiten, die Andere üben, dadurch, daß sie ein Moment in der Kirchengründung sind. Was gehört also zu dem Umfang der apostolischen Thätigkeit? Alles das und genau das, was für die Gründung der Gesamtgemeinde nötig ist, d. h. alles, was nötig war, damit die Gemeinde Jesu auf diesem Grunde ihren dauernden Bestand haben konnte. Die apostolische Thätigkeit hat das gesamte Kapital aufzusammeln, von dessen Zinsen die Gemeinde Jesu bis zum Ende der Tage lebt. Die Gemeinde lebt vom Worte Gottes. Darum ist ein Apostel in jedem Fall Träger dieses Wortes; ein anderes Mittel giebt es in der Gemeinde überhaupt nicht, wodurch sie ihre Existenz gewinnt und erhält. Es ist eine der ausgezeichneten Nachweise Sohms, wie die Wortverwaltung das grundlegende Moment in allem kirchlichen Thun ist. Auch wo ein Apostel in das praktische Leben der Gemeinde eingreift, wo er Zucht oder verwaltende Thätigkeit übt, thut er das alles auf Grund des Wortes Gottes, oder, was dasselbe sagen will, des Geistes Gottes, denn sein Wort ist aus dem Geist geboren und wird von ihm getragen. Aber wieweit der einzelne Apostel sich der einzelnen Thätigkeiten anzunehmen hat, die aus der Wortverwaltung folgen, läßt sich nicht im Voraus bestimmen, das hängt von den geschichtlichen Verhältnissen ab, in die er gestellt ist. Jakobus wird Apostel genannt, hat aber, soviel wir wissen, niemals in weiteren Kreisen Mission getrieben, sondern

ist in Jerusalem selbst gewesen. In Palästina haben die alten Apostel eine fortgehende leitende Thätigkeit, soviel wir wissen, nicht geübt; Paulus hat sie geübt. Wiederum hält Paulus es nicht für seine Aufgabe, zu taufen. Aus dem allen erhellt, wie wenig der Apostolat eine im voraus rechtlich und formell fixierte Summe von Thätigkeiten ist, welche jeder Apostel gleichmäfsig üben muß. Sein Recht läßt sich weder nach oben noch nach unten im voraus abgrenzen, d. h. es läßt sich weder sagen, welche Thätigkeiten nicht zum Apostolat gehören, noch welche Thätigkeiten er üben muß. Alle Thätigkeiten, die es überhaupt in der Gemeinde giebt, gehören an sich der ganzen Gemeinde. Darum wird nun ganz klar, mit wie großem Recht wir das, was Jesus über die Mission oder über eine verwaltende Thätigkeit geredet hat, nicht ausschließlich auf seine Apostel bezogen. Was den Apostel zum Apostel macht, ist nicht der Inhalt seines Thuns an sich, sondern die Bedeutung desselben. So ergibt sich, mit welchem Recht Paulus den Apostolat als das erste der Charismen bezeichnet, mit welchem Recht er ihn als die grundlegende Funktion in der Gemeinde charakterisiert. Ohne ihn gäbe es überhaupt keine Gemeinde, welche mit dem vollständigen Wirthschaftskapital für ihre Zukunft versehen wäre. Wer an solcher grundlegenden Thätigkeit nicht teil hat, ist nicht Apostel. Darum keiner der Gehilfen, darum nicht Apollos, darum nicht Epaphras. Denn die Gründung einer neuen Lokalgemeinde ist nichts für die Gesamtgemeinde Grundlegendes; die Gründung von Kolossä war nur ein Absenker dessen, was Paulus gethan hatte. Dagegen war die Bekehrung des ersten Heiden, bez. der Samariter ein Neues, darum gehörte es zur apostolischen Wirksamkeit, die Mission in Samaria zu ratifizieren.

Wenn somit auf der einen Seite das gemeinsame Merkmal für alles, was auf den Namen Apostel Anspruch hat, gefunden ist, so ergibt sich auf der andern Seite aus dem Gesagten, wie wenig alle einzelnen Apostel mit demselben Maß gemessen werden dürfen. Auch hier wieder zeigt sich das Unzureichende des Amtsbegriffes. Ein Amt im rechtlichen Sinne umfaßt eine bestimmte Summe von Thätigkeiten, die jeder Träger des Amtes

gleichmälsig üben mufs. Indem man diesen Begriff des Amtes zu Grunde gelegt hat, hat man das ganze Verständnis des Apostolats sich unmöglich gemacht. Weil wir von Paulus am meisten wissen, nahm man ihn als Mafsstab zur Beurteilung des Wesens des Apostolats. Er ist umhergereist, also mufs jeder Apostel umherreisen; er hat leitende Thätigkeit geübt, also mufs es jeder Apostel usw. So kam man dazu, entweder den andern Aposteln etwas anzudichten, wovon die Quellen nichts sagen, oder aber ein unbehagliches Gefühl nicht los zu werden ob die Apostel, von denen wir nichts Näheres wissen, eigentlich auf den Namen Anspruch haben. Ganz anders, wenn man statt des schiefen Begriffes Amt den richtigen des Charisma zugrunde legt. *Εἰσὶν διαίρεσεις χαρισμάτων* sagt Paulus, und zwar meint er damit nicht nur, dafs das *χάρισμα* der Diakonie ein anderes ist als das der Kybernese, sondern, wie der Ausdruck *διαίρεσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν* 1 Kor. 12.6 zeigt, meint er, dafs die Träger jedes einzelnen Charismas untereinander wieder verschiedene Aufgaben haben. Dasselbe folgt aus dem Satz *εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. An diesem Satz erhärtet sich ganz besonders die oben aufgestellte Behauptung, dafs die einzelnen Sätze Röm. 12.6—8 nicht ermahnenden, sondern aussagenden Charakter haben. Denn dafs der Prophet seine Gabe nur je nach dem Mafs seines subjektiven Glaubensstandes üben kann, ist naturnotwendig und kann daher verständigerweise nicht zum Gegenstand der Ermahnung gemacht werden. So ist also auch aus diesen Worten zu entnehmen, dafs der Inhalt des prophetischen Charismas sich sehr verschieden gestalten kann. Sehr natürlich, wenn, wie wir sahen, das Charisma die von dem Geiste Gottes ergriffene Individualität ist. Dann ist selbstverständlich, dafs es sich in jeder Individualität anders spezifizieren mufs. Ist nun auch der Apostolat ein Charisma, so gilt auch von ihm das Wort *διαίρεσεις χαρισμάτων εἰσὶν*. Nach Mafs und Art, nach Umfang und Inhalt kann der Beitrag, den der Einzelne zur Kirchengründung giebt, ein sehr verschiedener sein. So kann Paulus Gal. 2.8 nur Petrus und sich als Träger des Apostolats hinstellen, als die beiden Hauptvertreter der Wirksamkeit unter Juden und unter Heiden, während doch ganz

sicher ist, daß er den übrigen Uraposteln den Apostolat nicht abgestritten hat. So begreift sich aber auch andererseits, daß er, abgesehen von den Zwölf und sich, auch solche Männer, die eine selbständige Bedeutung in der Entwicklung des Christentums haben, wie Barnabas, Jakobus, wahrscheinlich auch Andronikus und Junias, als Apostel ansieht.

Diese von Paulus in erster Linie klargestellte, aber, wie wir sahen, auch in der Apokalypse festgehaltene Bedeutung des Apostolats als des Charismas der Kirchengründung ist die einzige Möglichkeit, überhaupt zu einer klaren und einheitlichen Auffassung zu gelangen. Zunächst wird der Inhalt des Apostolats erst so in seiner ganzen Tiefe erfaßt. Derselbe hat wesentlich zwei Aufgaben. Die erste ist die Begründung der Mission. Nicht die Mission an sich, sondern ihre Grundlegung. Nach dieser Seite mußte es zunächst solche geben, welche die Botschaft von dem auferstandenen Christus als Zeugen verkünden konnten. Es ist nicht abzusehen, wie es überhaupt ohne solche Augenzeugen zu einer christlichen Gemeinde hätte kommen können. Sie bedurfte solcher, die „Zeugen“ der Erhöhung Christi waren. Es mußte weiter solche geben, welche die irdische Wirksamkeit Jesu mit erlebt hatten. Denn die ganze Umänderung des alttestamentlichen Begriffsalphabets in das neutestamentliche beruht auf den Worten Jesu. Wenn die Selbständigkeit des Paulus auch noch so groß ist, ohne den Inhalt der Evangelien würde das Christentum ein Torso sein. Die apostolische Thätigkeit bestand in erster Linie darin, daß die Wege gebahnt wurden, auf welchen sowohl Juden wie Heiden zum Gottesreich gebracht werden konnten. Es war nicht nötig, daß in jeder jüdischen Stadt ein Apostel wirkte, so wenig als nötig war, daß Paulus persönlich überall Gemeinden gründete. Seine Bedeutung wäre ganz dieselbe, wenn er ein Dutzend Gemeinden weniger oder mehr gegründet hätte. Darum sagte ich, nicht die Mission als solche, sondern ihre Begründung war Aufgabe des Apostolats. Eben die Art herauszustellen, wie den Juden das Evangelium zu bringen sei, ebenso die Art, wie Paulus in ganz anderer Weise den Heiden das Evangelium zugänglich zu machen sucht, das war apostolische Aufgabe. Wer solche Wege bahnte und damit für

die ganze Zukunft eine Richtschnur feststellte, der bewährte sich als Apostel. Nun aber war die Mission, d. h. die lokale Vertretung des Christentums, gar nicht das Einzige, wovon das gesunde Wachstum der Christenheit abhängig war. Der apostolische Beruf hat noch eine zweite Seite. In der großen Thatsache der Person Jesu lag eine Fülle von Konsequenzen. Auch hier kam es nicht darauf an, alle diese Konsequenzen herauszustellen, wohl aber darauf, die richtigen Gesichtspunkte zu finden, in welcher Weise das geschehen mußte. Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Sittlichkeit, die große Frage, wie weit man einen untergeordneten Standpunkt zu tragen berechnet sei, die richtige Verwendung des A. T., indem dasselbe unter die Beleuchtung des Christentums gestellt wurde, die Art, wie die neue Gemeinde sich zu den großen natürlichen Ordnungen des Staates und der Gesellschaft zu stellen habe, kurzum eine Anweisung zur Erfüllung und Durchdringung des gesamten Lebens und Denkens mit dem Christentum: das alles wollte festgestellt werden, und diejenigen Persönlichkeiten, welche an dieser Klarstellung in grundleglicher Weise mitarbeiteten, hatten Anteil am apostolischen Charisma. Man kann es kurz zusammenfassen: neben der Fundierung der Mission in dem oben angegebenen Sinne, d. h. also nicht bloß ihrer Übung, sondern der Aufweisung der richtigen Mittel und Wege für dieselbe, ist die zweite grundlegende Leistung des Apostolats das Neue Testament. Und zwar ist die Leistung speziell der Urapostel die Existenz unserer Evangelien. Sie sind ja nicht das Werk derjenigen Männer allein, welche den gegenwärtigen Text niedergeschrieben haben, sondern die synoptischen Evangelien sind der Niederschlag der gemeinsamen Arbeit des von Jesus auserwählten näheren Kreises. Wenn wir uns an die Thatsache erinnern, daß ja gar nicht alle zwölf Jünger jede Einzelheit mit erlebt haben, so geht schon daraus die Notwendigkeit eines Zusammenwirkens derselben hervor. Die Auswahl des Stoffes, die Anordnung desselben, die Gesichtspunkte, unter die er gestellt wurde, z. B. die A. T. Beleuchtung in unserm ersten Evangelium, das alles ist nicht die Arbeit eines Tages oder eines Mannes gewesen, sondern eine Gesamtleistung. Freilich können wir nicht mehr

feststellen, welchen Beitrag jeder Einzelne zu dieser Leistung gegeben hat; gewiß wird auch der Beitrag der Einzelnen quantitativ und qualitativ ein verschiedener gewesen sein; aber in dieser Leistung haben die Zwölf ihren apostolischen Beruf hewährt und bewahrheitet: von ihr kann man sagen, sie sei *ἡ σφραγὶς αὐτῶν τῆς ἀποστολῆς*. Eine Individualität von so starker Eigenart, wie die des Johannes, hat dann einen sehr scharf umrissenen und charakteristischen Beitrag zum Verständnis der Geschichte Jesu gegeben. Auch hier gilt es: *διαίρέσεις χαρισμάτων εἰσὶν*. Der eine Mann hat eine Leistung hervorgebracht, welche der Gesamtleistung der Andern gleichwertig zur Seite steht. Ohne diese Evangelien hätte die Christenheit nie werden können, was sie geworden ist. Das Mittelalter hat ja wesentlich nur aus den synoptischen Reden Jesu den wirklich religiösen Inhalt seines Christentums gezogen. Und wir sind gar nicht mehr imstande, uns vorstellig zu machen, wie verkümmert und verkrüppelt unsere christliche Anschauung sein würde, wenn wir die Evangelien nicht hätten. Sie also gehören im vollsten Maß zu der kirchengründenden Thätigkeit, und die an ihnen mitgearbeitet haben, haben Anspruch auf den Namen von Aposteln. In welchem Maß andererseits Paulus durch seine Schriften fundamentale Bedeutung gewonnen hat für die Herausarbeitung einer christlichen Gesamtanschauung, bedarf keines Wortes. Aber ebenso steht es mit den Verfassern der übrigen Briefe. Sie haben alle mitgearbeitet an der Ansammlung des Kapitals, von dem die Christenheit lebt. Der Gesamtglaube der Christenheit beruht nicht auf den Worten eines dieser Männer, sondern auf einem Durchschnitt ihrer aller. Auch hier mag der Beitrag der Einzelnen sehr verschieden gewertet werden können, aber selbst der unbedeutendste dieser Briefe ist ein integrierendes Glied des ganzen Leibes. Mag der Brief des Jakobus sein, von wem er will: daß er in der Geschichte des Christentums eine bedeutende Rolle spielt, ist sicher. Und selbst bei dem zweiten Petrusbriefe braucht man nur an die Auseinandersetzung über die Verzögerung der Parusie und das große Wort, daß für Gott nicht nur tausend Jahre wie ein Tag, sondern auch ein Tag wie tausend Jahre sei, zu denken, um inne zu werden daß auch er seinen

Anteil an jenem Kapital hat. Hier zeigt sich so recht deutlich, wie der apostolische Beruf zu beurteilen ist: aus der Leistung. Keiner jener Männer hat, als er seine Schrift schrieb, etwas anderes im Auge gehabt als das Bedürfnis der Gegenwart. Aber wegen dessen, was sie damit durch göttliche Fügung der Gesamtgemeinde zu leisten berufen gewesen sind, sind sie als apostolische Männer anzusehen.

Ebenso aber, wie über den Inhalt apostolischer Thätigkeit, gewinnen wir so auch ein Urteil über den Umfang, in welchem das Wort Apostel anzuwenden ist. Paulus zeigt, daß der Name nicht auf die Zwölf und ihn beschränkt zu werden braucht. Aber er giebt auf der andern Seite die Schranke an: der Apostolat ist grundlegende Thätigkeit. Damit ist gegeben, daß er kein dauerndes Charisma ist. Ist er überhaupt Charisma, so ist von vornherein eine Vererbung und Fortpflanzung des Apostolats ausgeschlossen; Charismata lassen sich nicht vererben. Schon hierin ist die Widerlegung nicht nur der römischen Auffassung gegeben, sondern auch die der im Bereich des Protestantismus oft gehörten Anschauung, das geistliche Amt sei die Fortsetzung des Apostolats. Das alles beruht auf der Unterstellung des Apostolats unter die Kategorie eines rechtlichen Amtes. Die gesamte Geschichte der Kirche protestiert gegen den Gedanken, daß die apostolische Thätigkeit eine gleichartige Fortsetzung gehabt habe oder auch nur hätte haben können. Denn schöpferisch ist keine Folgezeit wieder gewesen; je größer der religiöse Fortschritt einer Zeit gewesen ist, je bedeutender die religiöse Wirksamkeit eines Mannes, — denken wir nur an die Reformation und Luther —, desto lebhafter ist ihr eigenes Bewußtsein gewesen, daß sie nichts eigentlich Neues gebracht, sondern nur die Thätigkeit des *ἐποικοδομεῖν* geübt habe. Eben darum aber läßt sich nun weder das Jahr angeben, wo der Apostolat seine Wirksamkeit beendet hat, noch der Kreis derjenigen sicher schließen, die Apostel genannt werden dürfen. Es steht mit den Aposteln nicht anders, als mit dem einen Hauptwerk des Apostolats, dem N. T. Bekanntlich läßt sich nicht die Zeit feststellen, wann der Kanon geschlossen ist; nicht einmal über seinen Umfang ist die Christenheit jemals zu einhelligem Urteil ge-

kommen. Es ist gerade heute nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß die Zeit bis Augustin und Hieronymus über die Grenzen des Kanonischen nie einhellig geworden ist, daß die Reformation den Umfang des Kanons wieder in Frage gestellt hat, daß Luther von der Apokalypse z. B. gesagt hat, er achte sie nicht viel höher als den vierten Esra, und von diesem, er wolle ihn am liebsten in die Elbe werfen, und daß die folgende Generation, Martin Chemnitz voran, zwischen kanonischen Büchern erster und zweiter Ordnung unterschieden hat. Nun halte ich zwar dafür, daß man den Kanon einfach zu lassen hat, wie er ist, nur daß man nicht mit dem Vorurteil an ihn herangehen soll, als ob das eine Buch genau dasselbe leisten müßte, wie das andere. Aber jedenfalls steht fest, daß eine Reihe von Büchern kanonisch ist, diejenigen, welche Luther als die großen Hauptbücher bezeichnet, und daß die übrigen an der Kanonizität in verschiedenem Maße teilnehmen. Ganz ebenso steht es mit den Aposteln. Von einer Anzahl von Männern steht es fest, daß sie apostolische Bedeutung haben, weil wir diese ihre Bedeutung kennen. Daß es auch Andere gegeben hat, denen ein Paulus den Namen nicht verweigert, steht auch fest. Wieviele ihrer gewesen sind, wissen wir nicht, aber wir haben durch die Worte des Paulus das Recht, auch solche, die, wie der Erfolg gezeigt hat, an dem Werk der Kirchengründung beteiligt waren, wie z. B. den Verfasser des Hebräerbriefes, als Apostel zu bezeichnen. Die Aufgaben der Einzelnen sind nach Umfang und Inhalt verschieden gewesen: Einige sind, wie ragende Bergspitzen in weiter Ferne, auch für uns noch scharf erkennbar; dann verläuft sich der Bergzug allmählich. Aber wie ein gesamtes Gebirge sich nicht aus nächster Nähe übersehen läßt, wohl aber aus der Vogelperspektive sich als ein abgeschlossenes Ganzes darstellt, so ist auch die Gesamterscheinung des Apostolats für uns, wenn wir die Erklärung des Paulus zu Grunde legen, eine abgeschlossene Größe. Denn was zur Kirchengründung gehört hat, läßt sich klar erkennen.

5. Paulus ist es nach dem eben Erörterten gewesen, dem wir eine solche Bestimmung des Begriffs Apostel verdanken, daß es möglich ist, den apostolischen Beruf von jedem andern

in der Gemeinde Christi abzugrenzen. Er hat dadurch einen engeren Sinn des Wortes von dem unbestimmten, flüssigen, allgemeineren, welcher im Urchristentum vorhanden war, unterschieden und festgelegt. Von hier aus wird nun alles durchsichtig, was uns über die Geschichte des Apostolats im N. T. berichtet wird.

Zunächst in den Evangelien. Unsre Untersuchung schloß mit dem Resultat, daß wir nirgends den Zwölf eine Thätigkeit zugewiesen fanden, welche nicht auch Andere außer den Aposteln geübt hätten. Das begreift sich nun. Denn Jesus hat nicht den Apostolat „gestiftet“, sondern nur die Bedingungen geschaffen, unter denen seine Jünger Apostel in dem von Paulus festgestellten Sinne werden konnten. Zu diesen Bedingungen gehörte in erster Linie diejenige spezielle Unterweisung, durch die er ein gründliches Verständnis für das Wesen und die Gesetze des Gottesreiches in ihnen zu erzielen suchte. Damit hat er ihnen das Kapital überantwortet, mit dem sie wirtschaften sollten. Aber damit waren sie noch nicht Apostel, sondern hatten nur eine notwendige Voraussetzung dazu. Ihre apostolische Qualität lag nicht in dem Kapital, sondern in der Art, wie sie damit wirtschafteten. Es war möglich, und die Möglichkeit ist ja in einem Fall wirklich geworden, daß sie das Kapital überhaupt nicht verwendeten. Daß sie nachher dem, was sie erlebt hatten, diejenige Form gaben, von welcher die Menschheit bis heute zehrt, daß durch ihren Dienst unsre Evangelien in dieser bestimmten Strahlenbrechung die Geschichte Jesu spiegeln, dazu gehörte eben ein Charisma persönlicher Art. Weiter hat Jesus ihnen bestimmte Aufgaben gestellt, die sie nach seinem Tode zu vollbringen hatten. Aber diese Aufgaben haben nicht sie allein vollbracht, sondern unzählige Andre neben ihnen und nach ihnen. Das ist ganz klar bei der Aufgabe das Evangelium zu predigen; ebenso bei der Vollmacht durch Zuspruch der Sündenvergebung in die Gemeinde aufzunehmen. Aber auch bei der leitenden Thätigkeit, die Jesus bei ihnen voraussetzt. Denn eine fortdauernde Leitung der Christenheit haben die Zwölf nicht für sich beansprucht, sondern teils eine solche ganz in andre Hände gelegt, teils dieselbe nur im Verein mit

der ganzen Gemeinde geübt. Sind also die sämtlichen den Jüngern aufgetragenen Thätigkeiten nicht ihnen ausschließlich eigen, so kann in ihnen nicht das unterscheidende Merkmal ihres besonderen apostolischen Charakters liegen, sondern es kann sich nur um die allgemeine Grundlage handeln, auf der ihre spezielle Leistung sich erhebt. An diesem Punkt erhärtet sich recht evident, daß der Apostolat nicht unter den Begriff eines Amtes gestellt werden kann. Ein Amt wird gestiftet, indem bestimmte Aufgaben, Befugnisse, Thätigkeiten in der Weise festgelegt werden, daß sie in einer bestimmten Gemeinschaft nur durch die damit betrauten Personen in gültiger Weise geübt werden können. So steht es nun bei den Aufträgen, welche Jesus den Zwölf giebt, nicht: sie sind von je her in der Kirche auch von Anderen geübt. Anders aber, wo es sich um ein Charisma, einen persönlichen Beruf handelt. Das Amt erfordert eine formelle Stiftung, solch Beruf nicht. Das Prophetentum war solch Beruf, es ist aber nirgends formell gestiftet, sondern nur der Einzelne wird zu prophetischer Thätigkeit berufen. Ebenso hat es keine Stiftung eines reformatorischen Amtes gegeben, sondern die einzelnen Persönlichkeiten haben den Beruf, den sie hatten, geübt, ohne daß im Voraus eine Summe von Thätigkeiten festgestellt wäre, welche sie zu vollbringen hatten. Jeder Amtsträger ist daran kenntlich, daß er gewisse Thätigkeiten übt, die jeder andre Amtsträger und nur dieser auch zu üben hat. Dagegen der Reformator ist nicht daran kenntlich, daß er diese oder jene Thätigkeit übt, sondern an der Bedeutung, die sein Thun hat. So auch der Apostel. Das Charakteristische für ihn ist nicht sein Thun an sich, sondern die kirchengründende Bedeutung desselben. Es steht mit ihm ganz analog, wie mit den Trägern der Charismata des *ἐλεῖν*, *μεταδιδόναι* usw. Viele üben diese Thätigkeiten, das Charisma erweist sich in der speziellen Art, wie sie geübt werden. So üben die Apostel dieselben Thätigkeiten, wie Andre neben ihnen und nach ihnen; das, was sie zu Aposteln im engeren Sinne macht, liegt in der Art, wie sie dieselben üben, nämlich daß ihrer Thätigkeit grundleglicher Charakter zukommt. Also die Thätigkeiten, welche Jesus den Zwölf vorschreibt oder bei ihnen voraussetzt, sind nicht der

Inhalt, sondern gehören zu den Voraussetzungen ihres apostolischen Berufes. Endlich ist die „Stiftung“ des Apostolats auch nicht darin gegeben, daß Jesus persönlich sie zu diesen Thätigkeiten beruft. Zunächst schon darum nicht, weil die Auktorisierung zwar gleichfalls zu den Voraussetzungen eines „Amtes“ gehört, aber an sich nicht den Begriff konstituiert. Das „ich berufe dich“ hat ja überhaupt noch keinen Inhalt, sondern erfordert eine nähere Angabe, wozu berufen wird. Allerdings ist die göttliche Berufung ein unbedingt nötiges Merkmal aller rechten Thätigkeit im Reiche Gottes. Aber sie braucht nicht in der Form eines sinnenfälligen Vorgangs stattzufinden. Matthias gilt als Apostel und ist nicht in derselben Weise wie die Urapostel von Jesus berufen, desgleichen Barnabas, desgleichen Jakobus. Es muß beachtet werden, daß die Zwölf, zu denen Jesus das Wort der Sendung spricht, damals die gesamte Gemeinde der Gläubigen waren; die Sendung ist also nicht eine Beauftragung ihrer Personen, sondern in ihren Personen der ganzen Gemeinde. Diese hat damit die Pflicht übernommen, alle Thätigkeiten, von denen Jesus redet, zu üben: sie ist Trägerin des Evangeliums, der Schlüsselgewalt, der Leitung, der Gaben. Die Sendung, welche nach dem früher Erörterten die göttliche Auktorisierung bedeutet, ist also nicht die Einsetzung der Zwölf in ein sonderliches „Amt“, sondern die Auktorisierung der gesamten Gemeinde zu dem betreffenden Thun. Das *ἐγὼ πέμπω ὑμᾶς* darf jeder sich aneignen, der in der Gemeinde und als ihr Glied thätig ist. Alles, was in der Kirche je und je geschehen ist, geschieht aus diesem Auftrage Jesu heraus. Wenn somit die Zwölf von Jesu nicht formell zu einem sonderlichen Amt berufen sind, so hat das seine genaue Analogie an der Berufung des Paulus. Denn wir erkannten, daß durch die Christophanie bei Damaskus ihm zwar bewußt wurde, daß er zum Dienst Christi berufen sei, aber der spezifische Inhalt grade des ihm eignenden Berufs sich ihm erst allmählich durch die geschichtlichen Verhältnisse erschlossen hat. Darin, daß die Zwölf als die Ersten zur Arbeit im Reiche Gottes, also zur Kirchengründung berufen sind, liegt ihre Berufung zum Apostolat indirekt gegeben, aber

sie ist nicht direkt ausgesprochen, weil Jesus ihren Dienst nie ausdrücklich von dem Anderer abgegrenzt hat.

Demnach hat Jesus die Zwölf allerdings entsandt, ihnen eine Aufgabe gegeben, aber keine inhaltlich andere, als die überhaupt von seiner Gemeinde geübt werden muß. Daß ihre Bedeutung eine höhere sein werde als die Anderer, hat er ihnen nicht gesagt. Und das begreift sich vollkommen. Zunächst schon daraus, daß Jesus stets nur soviel sagt und nur auf dasjenige seine Gedanken richtet, was unmittelbar nötig ist. So beschränkt er sich auch hier auf das unmittelbar Nötige: die Arbeit für ihn und sein Reich. Die besonderen Erfolge dieser ihrer Arbeit, die hervorragende Bedeutung derselben gegenüber anderen Arbeitern ist ihnen nicht not im Voraus zu wissen: das wird Gott seiner Zeit offenbaren. Jesus hat nur Säemannsarbeit an ihnen zu thun: was aus derselben wird, ist Gottes Sache. Nur durch diese keusche Zurückhaltung, die sich auf die Aufgabe der Gegenwart beschränkt, sind auch hier seine Worte absolut wahr. Er zeichnet ihnen die Grundlagen aller Arbeit für ihn, in die auch sie hineinwachsen sollen. Aber ob sie alle es thun werden oder einer die Hand vom Pfluge abziehen wird, wie verschieden sich im Einzelnen ihr Beruf gestalten wird, diese Fragen bleiben offen. Nur so wird man das schwierige Problem der Wahl des Judas richtig lösen können. Jesus wählt solche Männer aus, welche nach ihrer Art für seinen Dienst geschickt werden können. Zu ihnen gehört auch Judas, der nach dem treffenden Ausdruck Lavaters ein Satan war, aber ein Satan, der die Fähigkeit gehabt hätte Apostel zu werden. Auch ihm und gewiß ihm besonders galt Jesu erziehende Arbeit. Den Erfolg stellte er Gott anheim. Er hatte auch an ihm nur seine Pflicht zu thun. Auch auf diesem Punkt ist die Zurückhaltung, mit der Jesus nie weiter denkt, als die Pflicht des Augenblicks gebietet, nicht nur die Lösung vieler Schwierigkeiten, sondern ein besonders leuchtender Zug in dem Bilde seiner sittlichen Vollkommenheit (vgl. m. eschatol. Auss. J. 139). Zweitens aber war es auch das Interesse der Jünger, welches Jesum zur Zurückhaltung inbezug auf ihre hervorragende Stellung in seinem Reich bewegen mußte. Wir sahen im ersten Abschnitt,

wie er überall, wo sie den Gedanken an eine solche fassen, darauf nicht eingeht, vielmehr ablenkt und die Gelegenheit zur Mahnung benutzt demütig zu sein und zur Warnung vor Sicherheit: die Ersten können die Letzten werden. Es wäre für sie selbst nur eine Versuchung gewesen, wenn er anders gehandelt hätte. Es gilt auch hier sein Wort, seinen Kelch sollten sie trinken, aber wie die hervorragenden Plätze im Himmelreich ausfallen werden, ist seine Sache nicht ihnen zu sagen und ihre Sache nicht im Voraus zu wissen.

Als das charakteristische Merkmal des Apostolats im engeren Sinne erkannten wir die kirchengründende Bedeutung der Thätigkeit der betreffenden Personen. Zu dieser Kirchengründung gehörte aber zweierlei: einmal daß überhaupt eine Gemeinde ins Leben gerufen wurde, andererseits daß sie mit demjenigen Kapital ausgestattet wurde, von dem sie in alle Zukunft leben kann. Das zweite Moment bleibt in den Reden Jesu von vornherein unberücksichtigt, weil es einer verhältnismäßig späteren Zeit angehört. Das erste war es, vermöge dessen die Zwölf zunächst auf den Namen Apostel im engeren Sinne Anspruch haben. Denn sie allein waren es, die nach Lage der Sache die erste Gründung der Gemeinde bewirken konnten. Aber eben weil es selbstverständlich war, daß sie und nur sie dies zu leisten hatten, daß sie hierin eine Aufgabe hatten, die kein Anderer außer ihnen haben konnte, darum brauchte Jesus auch darüber nicht ausdrücklich zu sprechen. Und er brauchte es auch darum nicht, weil ein Befehl in dieser Beziehung undenkbar ist. Denn der Apostolat ist Charisma. Wo ein Charisma ist, da bethätigt es sich durch innere Notwendigkeit. Als die Jünger den Geist empfangen hatten, konnten sie es nicht lassen zu zeugen: daher bedurfte es nach dieser Seite keiner Mahnung. Daher sagt Jesus ihnen nicht: ihr sollt meine Zeugen sein, sondern: ihr werdet es sein. Nur in einer Beziehung hat er einem Einzelnen in der That eine ganz besondere Stellung in der Gemeinde zugewiesen, die ihm auf den Apostelnamen im engeren Sinne Anspruch giebt: dem Petrus. Denn es wird dabei bleiben, daß in dem Wort, auf diesen Fels wolle er seine Gemeinde bauen, um des Wortspiels mit dem Namen Petrus willen nicht

das Bekenntnis in abstracto als der Fels gemeint sein kann, sondern die Person des Jüngers selbst. Was ist aber der Inhalt jener Verheißung? Dafs Petrus derjenige sein werde, welcher die Grundlage zu der Gemeinde legen werde. Aus der Thatsache, dafs er derjenige ist, der auf Jesu Frage zuerst mit der Antwort hervortritt, entnimmt er den Willen Gottes, dafs er auch nach seiner Eigenart derjenige sein solle, der zuerst von den Jüngern durch das Wort der Predigt eine Gemeinde konstituieren werde. Der Apostolat überhaupt ist Charisma der Kirchengründung: der Anfang dazu und damit der apostolischen Thätigkeit im engeren Sinne ist Aufgabe des Petrus. Also: dafs die Aufgabe der Kirchengründung im allgemeinen den Zwölf werden solle, hat Jesus vorausgesetzt, dafs Petrus diese Aufgabe zuerst in die Hand nehmen werde, hat er geweifsagt.

Der grofse Vorzug der Bestimmung des Begriffs Apostel, den wir an der Hand des Paulus gefunden haben, ist der, dafs auf diese Weise ein einheitlicher Inhalt des Begriffes gewonnen wird. Das Wesen des Apostolats besteht danach in einer bestimmten Leistung, während gewöhnlich sein Wesen nur in den Mitteln gesucht wird, die zu einer Leistung in besonderem Mafs gewährt wurden, während die einheitliche Bestimmung der Leistung in den Hintergrund tritt. So, wenn Sohm KR 1. 43 als Merkmal der Apostol hinstellt, dafs sie „die Fülle der Gaben“ besessen hätten. Ähnlich auch Zöckler (a. a. O. S. 1): „Die Apostel übten alle Arten von gemeindeorganisierender und gemeindeleitender Thätigkeit zumal, sodafs in ihrem Wirken sämtliche geistliche Ämter der Folgezeit wurzelhaft beschlossen erscheinen.“ Sehen wir davon ab, dafs der Ausdruck Amt nicht zutreffend ist, so hat dieser Satz eine gewisse Wahrheit. Denn es liegt in der Natur der Sache, dafs in der ersten Zeit alle Thätigkeiten von den Aposteln geübt werden mußten, weil noch niemand da war, der sie aufer ihnen üben konnte, dafs also eine Fülle von Charismen ihnen einwohnen mußte. Aber das eigentlich Apostolische liegt nicht in diesem Punkt. Wir sind gar nicht imstande zu beweisen, dafs jeder einzelne Apostel „alle“ Gaben gehabt und geübt hat, weil wir von den Meisten zu wenig wissen. Aber das, was sie zu

Aposteln im engeren Sinne macht, liegt nicht hierin, sondern darin, daß jeder von ihnen einen Beitrag zur Gründung der Kirche geliefert hat, also nicht in dem, was er mit den Übrigen gemeinsam hat, sondern im Gegenteil in dem, was ihm individuell eigentümlich ist. Vor allem aber kann der Ausdruck zu Mißverständnis Anlaß geben, daß sämtliche geistliche Ämter der Folgezeit in den Aposteln wurzelhaft beschlossen gewesen seien. Falsch wäre es nämlich, wenn das dahin verstanden würde, als wenn die Summe der später entstandenen Ämter zusammengenommen gleich dem Apostolat wäre, also schließlich dieser seine Fortsetzung in diesen Ämtern gefunden hätte. Einerseits nämlich giebt es keine Fortsetzung des Apostolats und kann es keine geben, weil die Kirchengründung, die das Charakteristikum desselben ist, nur einmal stattgefunden hat und stattfinden konnte. Andererseits sind die einzelnen Thätigkeiten, die in der Kirche geübt werden, zwar eine Fortsetzung dessen, was die Apostel gethan haben, aber da der Apostolat kein Amt ist, so können auch die später entstandenen Ämter nicht als Fortsetzung des Apostolats angesehen werden. Das Amt ist eine (nicht die) Form, in welcher jene Thätigkeiten in der Kirche geübt werden, und diese Form ist etwas neu Gewordenes, nicht Fortsetzung eines schon bei den Aposteln Vorhandenen. Ämter können äußerlich übertragen werden, Charismen nicht. Die Übertragung eines Amtes in der Kirche beruht auf der Voraussetzung, daß der Betreffende das Charisma dazu habe, aber es schafft nicht das Charisma. Die Kirche lebt vom Apostolat, sofern alles, was sie thut und wird, aus dem Werk der Apostel hervorwächst; sie lebt durch Vermittlung der Thätigkeiten, welche schon durch die Apostel, aber nicht nur durch sie geübt sind, und welche auf lauter Charismen beruhen. Von den Ämtern lebt sie nicht ausschließlich: das Größte, was je und je in ihr geschehen ist, ist nicht aus „amtlicher“ Thätigkeit geboren. Was ein Augustin, ein Luther, ein Francke, Wichern geleistet haben, haben sie nicht als Träger des „Amtes“ geleistet, sondern in freier charismatischer Thätigkeit; ja, von den Ämtern lebt die Kirche nur insoweit, als die Träger derselben zugleich charismatisch begabte Persönlichkeiten sind. Die rechtliche Organi-

sation, kraft deren Ämter „übertragen“ werden, kann von der Kirche vertragen werden, weil sie die Bethätigung des Charismas nicht ausschließt, sondern Form dafür sein kann, und weil sie eine daneben hergehende Bethätigung des Charismas gleichfalls nicht ausschließt; aber sie schließt die Gefahr in sich, daß ein Amt übertragen wird, ohne daß das betreffende Charisma vorhanden ist. Daß jemandem ein Amt in rechtlich gültiger Form übertragen wird, ist eine menschliche Ordnung, der jeder sich aus Gehorsam gegen alle menschliche Ordnung zu fügen hat; aber ein göttliches Recht hat er nicht dadurch, sondern nur darin, daß er sich als von Gott selbst berufen weiß und von dem göttlichen Geist sich immer aufs neue die Fähigkeit erbittet, die rechtliche Form mit pneumatischem Inhalt zu erfüllen. Nur das Charisma hat in der Kirche eine wirkliche ἐξουσία.

Es ist ein Schade, daß in der Kirche, der römischen vor allem, aber auch der evangelischen, die Lehre vom Amt die von den Charismen in den Hintergrund gedrängt hat. In demselben Maße, als diese wieder auf den Leuchter gestellt und das Charisma als das allein Entscheidende betrachtet wird, wird die Kirche gesunden. Denn das Amt gehört zur menschlichen Ordnung, zur zeitlich-geschichtlichen Ausstattung, das Charisma zum geistlichen Wesen der Kirche.

Stellen-Register.

Matthäus.			20. 20 ff.	Seite	52	8. 17	Seite	31
4. 13	Seite	12	23. 15	"	107	9. 1 ff.	"	31
5. 13 ff.	"	31. 35	26. 53	"	4	10	"	107
1	"	12	28. 19 f.	"	38	45 f.	"	31
37 f.	"	30. 109				60	"	31
10. 1 ff.	"	7	Marcus.			10. 1 ff.	"	34 f.
2	"	5. 107	2. 13 ff.	Seite	8	1	"	32
5 ff.	"	31 f.	19 ff.	"	18	16	"	109
5	"	46	3. 13	"	9	17	"	33
16 ff.	"	35 f.	14 f.	"	37	11. 49	"	107 f.
16	"	109	14	"	13. 108	12. 2 f.	"	31
26	"	31	16 ff.	"	5. 37	8	"	35
40	"	109	4. 22	"	31	41 ff.	"	51 f.
12. 27	"	33	6. 7 ff.	"	31 f.	14. 26	"	25
13. 10 ff.	"	15	7	"	37	17. 5	"	107
36 ff.	"	15	30	"	107	18. 15 ff.	"	27
36	"	17	7. 1 ff.	"	16	21. 13 ff.	"	35
15. 1 ff.	"	16	15	"	18	22. 14	"	107
16. 17	"	69	9. 18	"	33	29 f.	"	46
17. 24 ff.	"	17	10. 13 ff.	"	27	30	"	4. 52
18. 1 ff.	"	18 f.	28 ff.	"	51	37	"	74
8 ff.	"	25	38 f.	"	39	24. 10	"	107
15 ff.	"	19	13. 9 ff.	"	35	45 ff.	"	44 f.
18	"	57	36	"	17	47 ff.	"	43
21 ff.	"	19 ff.				47	"	34
19. 1 ff.	"	22 ff.	Lucas.			48	"	62
13 ff.	"	27	4. 18	Seite	109	49	"	42
24	"	25	5. 27 ff.	"	8	Johannes.		
26	"	25 ff.	6. 12 ff.	"	8 f.	1. 6	Seite	109
27 ff.	"	27 ff.	12	"	13	41	"	53
28	"	4. 46. 52	13	"	9. 107 f.	3. 22	"	40 f.
30	"	52	14	"	5	4. 1 f.	"	40 f.
20. 1 ff.	"	28	17	"	9	35 ff.	"	54 f.
17 ff.	"	29	8. 3	"	62			

4. 38	Seite	56
6. 67 ff.	"	53. 55
70	"	10
11. 16	"	7
13. 16	"	107 f.
14. 12	"	56
17	"	56
19 ff.	"	57
22	"	5
15. 16 ff.	"	57
16	"	54
17. 18	"	56. 109
20. 21 ff.	"	57
21	"	109
24	"	7. 53
21. 2	"	7. 54

Apostelgeschichte.

1. 4 ff.	Seite	42 f.
8	"	34. 43. 62
13	"	5
21	"	5
22	"	62
23	"	5. 9. 62
2. 32	"	62
33	"	42
3. 13	"	74
15	"	62
17 f.	"	73 f.
26	"	74
4. 11	"	74
27	"	74
30	"	74
5. 29	"	134
31	"	73 f.
6. 5	"	59
7. 6	"	63
32	"	59
8. 27	"	58
32 ff.	"	74
9. 9	"	63
15	"	82
23	"	80
29	"	80
10. 39 ff.	"	62

10. 43	Seite	73
11. 20	"	58
25	"	80
30	"	59
13. 1 f.	"	129
2	"	115
14. 4	"	111
14	"	111
15. 20	"	87
21	"	90
22 f.	"	60
23	"	89
28	"	115
19. 3	"	39
21. 8	"	114
22. 10	"	63
15	"	64. 82
17 ff.	"	64. 66 f.
		[80. 82
26. 16 f.	"	64
17	"	82

Jacobus.

1. 5	Seite	123
------	-------	-----

1. Johannis.

1. 4	Seite	111
------	-------	-----

Römer.

1. 1	Seite	79
5	"	65. 111
6	"	113
13	"	65
14 f.	"	113
14	"	97
3. 22	"	84
5. 2	"	104
8. 3	"	109
9. 1	"	66. 70
30	"	84
11. 13 ff.	"	65 f.
12. 3 ff.	"	119 ff.
6 ff.	"	138
8	"	136
14. 1 ff.	"	85
15. 8 f.	"	28

15. 20	Seite	96
16	"	100
7	"	111 f.

1. Korinther.

1. 7	Seite	79
2. 6	"	84
3. 10	"	135
4. 6	"	92
8 ff.	"	101
15	"	135
21	"	101
5. 10	"	101
7. 40	"	101
8. 2	"	101
9. 1	"	67. 72. 79.
		[118
2	"	133
4 ff.	"	95
6	"	111
19	"	85 f.
20 f.	"	66 f.
10. 2 f.	"	39
11. 16	"	101
12. 6	"	138
7	"	119
9	"	124
11	"	119
28	"	119. 129
		[135
13. 2	"	124
14. 20	"	104
15. 3	"	73
5 ff.	"	110 f.
5	"	4
7	"	106. 118
8	"	67. 72. 79.
9	"	92
50	"	68

2. Korinther.

1. 9	Seite	98
24	"	103
2. 4 ff.	"	101
3. 1	"	96. 115
5. 16 f.	"	76

7. 12	Seite	101
8. 23	"	106
10 ff.	"	92
8	"	102
11 ff.	"	111
12 ff.	"	83
14	"	113
15	"	96
11. 2	"	100
4 f.	"	133
7	"	95
21 ff.	"	118
29	"	100
12. 12	"	133
21	"	102
13. 1 ff.	"	133
2 ff.	"	102
10	"	102

Galater.

1. 1	Seite	67. 79.
		[117
8 f.	"	111
11 ff.	"	67 ff. 75
11	"	95
16	"	65 f. 74 f.
		[87
17	"	106
18 ff.	"	80 ff.
1	"	110
20	"	94

1. 23	Seite	104
2. 1 ff.	"	68. 83 ff.
		[92 ff.
2	"	65
6	"	93
7 ff.	"	82. 111
8 f.	"	65. 67.
		[133
8	"	94. 138
9	"	96
11 ff.	"	68. 89
12	"	60
16	"	87
3. 14	"	42
4. 4	"	109
6. 10	"	104

Epheser.

1. 13	Seite	42
2. 20	"	135
3. 1	"	65
7 ff.	"	75
8	"	65. 92
4. 5	"	39
11	"	114. 119.
		[129. 135

Philipper.

2. 8	Seite	84
12	"	100
25	"	106

3. 4 ff.	Seite	118
8	"	69

Kolosser.

1. 7	Seite	113
25 ff.	"	74 f.
27	"	65
4. 3	"	111

1. Thessaloniker.

2. 3 ff.	Seite	111
7	"	118
11	"	100
3. 5	"	104
10	"	104

2. Thessaloniker.

2. 9	Seite	133
------	-------	-----

1. Timotheus.

1. 13 ff.	Seite	78
-----------	-------	----

2. Timotheus.

4. 14 ff.	Seite	97 f.
15	"	114

Philemon.

21	Seite	100
----	-------	-----

Apokalypse.

2. 2	Seite	116
21. 14	"	135

Max Niemeyer, Verlagsbuchhandlung, Halle a. S.

Cordatus, Tagebuch über Dr. M. Luther,
geführt 1537.

Zum ersten Male herausgegeben von **H. Wrampelmeyer.**
1885. M. 14.

Das sechste Gebot und Luthers Leben

von
Lutherophilus.
1893. M. 2.

Luthers Schrift
An den christlichen Adel deutscher Nation,
im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte.

Ein Beitrag zum Verständnis dieser Schrift Luthers
von
Walther E. Köhler.
1895. M. 6.

Luther und J. Janssen,
der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker.
Mit einem Nachwort über Janssens Schrift:
Ein zweites Wort an meine Kritiker

von
Julius Köstlin.
1883. M. 1,20.

Zwinglis Theologie,
ihr Werden und ihr System,
dargestellt von **August Baur.**
2 Bände. 1885—89. M. 30.

Die Unionspolitik
Landgraf Philipps von Hessen 1557—1562

von
Arthur Heidenhein.
1890. M. 16.

Die Cluniacenser
in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit
bis zur Mitte des elften Jahrhunderts

von
Ernst Sackur.
2 Bände. 1892—1894. M. 22.

Max Niemeyer, Verlagsbuchhandlung, Halle a. S.

Johannes Veghe,

ein deutscher Prediger des XV. Jahrhunderts.

Zum ersten Male herausgegeben von **Fr. Jostes.**

1883. M. 12.

Die

Gemeindeverfassung des Urchristenthums.

Eine kirchenrechtliche Untersuchung

von

Edgar Loening.

1889. M. 4.

Studien

über die dem

Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen

von

Friedrich Loofs.

1892. M. 5.

Philopatris.

Ein heidnisches Konvenikel des siebenten Jahrhunderts zu Constantinopel

von

R. Crampe.

1895. M. 1,80.

Zur Beurtheilung des Donatismus.

Eine kirchengeschichtliche Untersuchung

von

W. Thümmel.

1893. M. 1,50.

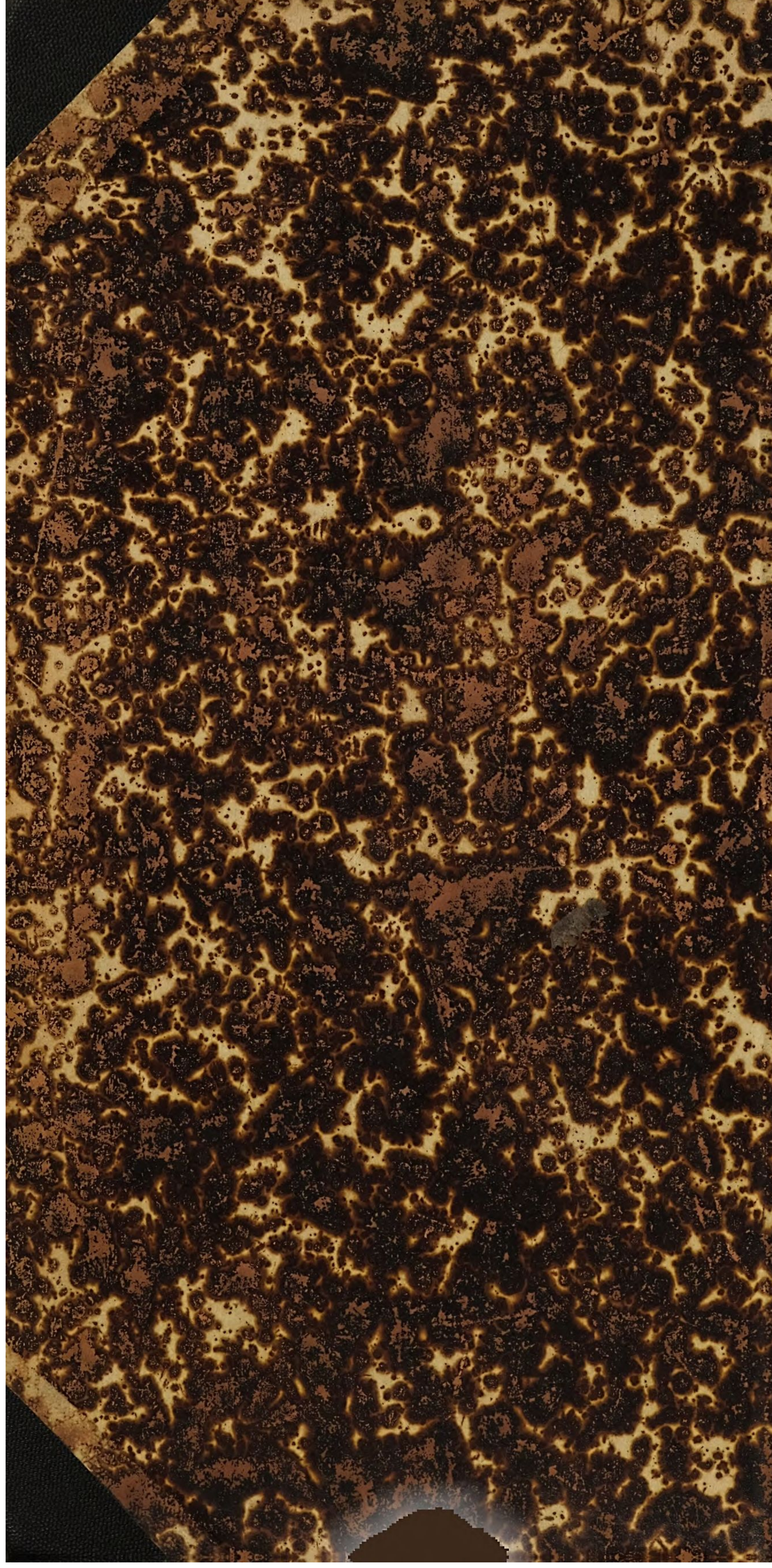
Ignatius von Loyola und die Gegenreformation

von

Eberhard Gothein.

1895. M. 15.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.



Haupt, Erich,

Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament

Halle 1896

Exeg. 451 oc

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11808138-6